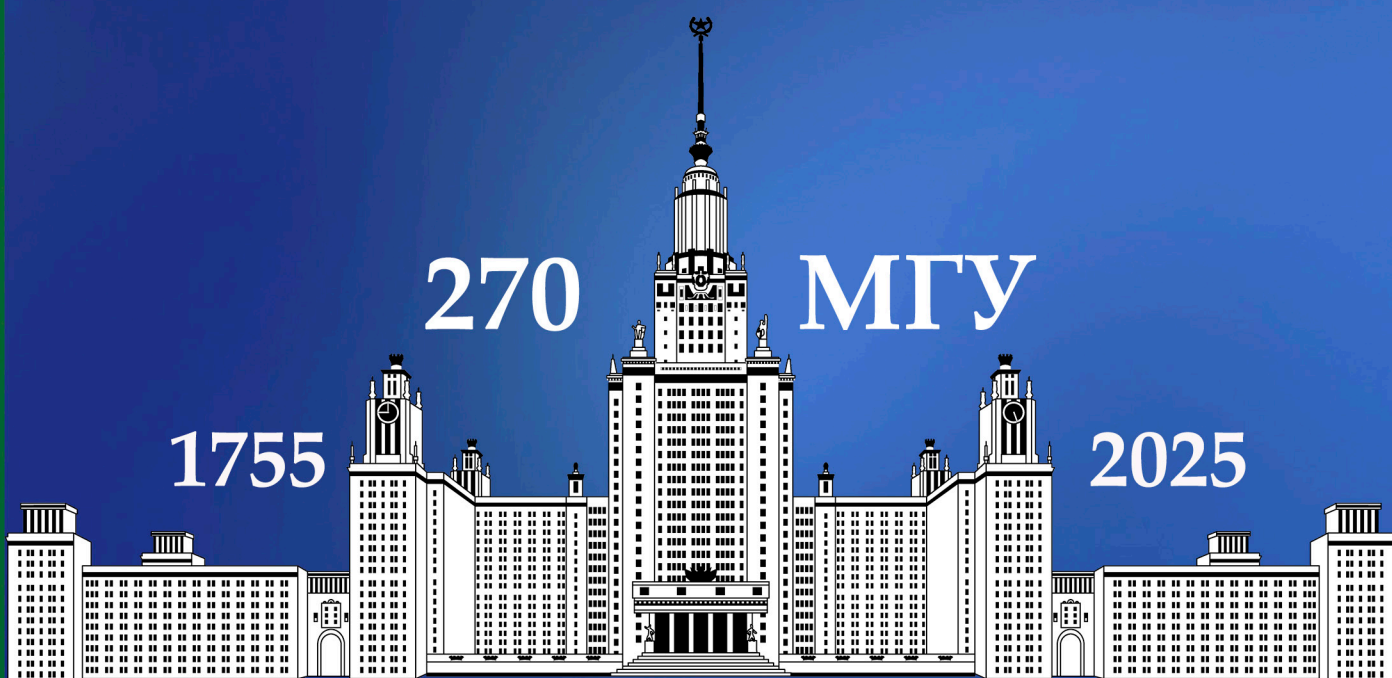




МАТЕРИАЛЫ

КРУГЛОГО СТОЛА

«ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА И ЗАПАДА НА СОВРЕМЕННОМ
ЭТАПЕ: ПРОБЛЕМЫ РАЗЛИЧИЯ И ТОЧКИ
СОПРИКОСНОВЕНИЯ», ПОСВЯЩЕННЫЕ ДНЮ ФИЛОСОФИИ
И 312-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ М.В. ЛОМОНОСОВА



ДУШАНБЕ

17 ноября 2023 года

**ФИЛИАЛ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА В ГОРОДЕ ДУШАНБЕ**

**МАТЕРИАЛЫ
КРУГЛОГО СТОЛА
«ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА И ЗАПАДА НА
СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ:
ПРОБЛЕМЫ РАЗЛИЧИЯ И ТОЧКИ
СОПРИКОСНОВЕНИЯ»,
ПОСВЯЩЕННЫЕ ДНЮ ФИЛОСОФИИ И
312-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ М.В. ЛОМОНОСОВА**

**ДУШАНБЕ
17 ноября 2023 года**

УДК 1(663.3) (1-11+1-15)

ББК 87.3(5+2)

М - 34

Материалы круглого стола «Философия Востока и Запада на современном этапе: проблемы различия и точки соприкосновения», посвященные Дню философии и 312-летию со дня рождения М.В. Ломоносова (17 ноября 2023 года). Душанбе. – 2023, – 194 с.

Под общей редакцией:

к.э.н., доцента Ганиева Р.Г.

Ответственные редакторы:

д.ю.н., профессор Диноршох А.М.

д.филос.н., профессор Шамолов А.А.

Редакторы:

Акбарова В.А., Аминзода Ш.Н., Касимова Ф.А., Фазылова Ш.К.,

Музаффарова Ш.М.

В сборнике представлены материалы, включённые в программу круглого стола «Философия Востока и Запада на современном этапе: проблемы различия и точки соприкосновения», посвященные Дню философии и 312-летию со дня рождения М.В. Ломоносова.

Данный сборник предназначен для преподавателей, научных сотрудников, аспирантов, магистрантов и студентов старших курсов высших учебных заведений.

Авторы статей несут ответственность за содержание статей. Редакционная коллегия может не разделять мнения авторов и не несет ответственность за недостоверность публикуемых данных.

© Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в городе Душанбе, 2023 год

БАЪЗЕ ХУСУСИЯТҲОИ ФАРҚКУНАНДАИ МАДАНИЯТИ ШАРҚУ ҒАРБ (ДАР МИСОЛИ ФАРҲАНГИ ЗАБОНИ ТОЧИКОН)

Атоева М.М.,¹ Султонзода М.О.²

¹Донишгоҳи давлатии ҳуқуқ, бизнес ва сиёсати Тоҷикистон

(ш. Хуҷанд, Ҷумҳурии Тоҷикистон)

²Донишгоҳи давлатии Бохтар ба номи Н. Хусрав

(ш. Бохтар, Ҷумҳурии Тоҷикистон)

E-mail: atoeva2016@mail.ru

Аннотатсия. Масъалаи асосии мақолаи мазкур баъзе хусусиятҳои фарқкунандаи маданияти Шарқу Ғарб (дар мисоли фарҳанги забони тоҷикон) мебошад. Сухан дар бораи мафҳуми фарҳанги нутқ, намуд, ҷанбаҳои нутқ гуфта шудааст. Риояи меъёрҳои фарҳангӣ аз ҷудакӣ дар оила талқин карда мешаванд ва ҳамаи зинаҳои маорифро дарбар мегирад.

Калидвожаҳо: маданият, фарҳанг, арзиши, навсозӣ, ҷомеа, фарҳанги сухан, фарҳанги забон, нутқ, шифоҳӣ, хаттӣ, меъёрӣ, ахлоқӣ.

НЕКОТОРЫЕ ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ ВОСТОЧНОЙ И ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ КУЛЬТУРЫ ТАДЖИКСКОГО ЯЗЫКА)

Атоева М.М.,¹ Султанзода М.О.²

¹Таджикский государственный университет права, бизнеса и политики

(г. Худжанд, Республика Таджикистан)

²Бохтарский государственный университет имени Н. Хусрава

(г. Бохтар, Республика Таджикистан)

Аннотация. Основной вопрос данной статьи – некоторые отличительные особенности восточной и западной культуры (на примере таджикской языковой культуры). Речь в статье идет о понятии речевой культуры, ее виде, аспектах речи, а также о соблюдении культурных норм, которым учат при воспитании, включая в себя все уровни образования.

Ключевые слова: культура, ценность, новаторство, общество, речевая культура, языковая культура, устная речь, письменная речь, нормативная, моральная.

SOME DISTINCTIVE FEATURES OF EASTERN AND WESTERN CULTURE (BASED ON TAJIK LANGUAGE CULTURE)

Atoeva M.M.,¹ Sultanzoda M.O.²

¹Tajik State University of law, business and politics

(Khujand, Republic of Tajikistan)

²Bokhtar State University named after N. Khusrav

(Bokhtar, Republic of Tajikistan)

Annotation. The main subject of this article is some distinctive features of Eastern and Western culture (based on Tajik language culture). The article also covers such concepts as speech culture, its type, aspects of speech. Compliance with cultural norms is taught from childhood in the family and includes all levels of education.

Keywords: culture, value, innovation, society, speech culture, language culture, speech, oral, written, normative, moral.

Бояд қайд намуд, маданияти Шарқу Ғарб бо баъзе хусусиятҳои худ куллан фарқ дорад. Аълоии ғарбӣ бо тарзи тамоюлҳои хос зиндагӣ ба сар мебаранд, масалан; онҳо асосан бо техникаи замонавӣ фаъолият намуда, системаи кӯҳнаро вайрон намуда, дигарашро ба вучуд меоваранд ё асосан ҷомеаи ғарбиро майли навсозӣ фаро гирифтааст.

Маданияти Шарқ бо дахлнопазирии худ ба арзишҳои куҳан, устуворӣ ва инкишоф, бозсозии худ фарқ мекунад.

Масъалаи асосии мақолаи мазкур баъзе хусусиятҳои фарқкунандаи маданияти Шарқу Ғарб (дар мисоли фарҳанги забони тоҷикон) мебошад.

Забон яке аз василаҳои асосии таҳкими ваҳдати ягонагии миллатҳои гуногуни дунё мебошад.

Дар забоншиносӣ мафҳуми “фарҳанги сухан”, “фарҳанги забон” васеъ буда, азхудкунии меъёрҳои забони шифоҳӣ ва хаттӣ, инчунин «маҳорати истифодаи воситаҳои ифодаи забон дар шароити гуногуни муошират»-ро дарбар мегирад.

Мафҳуми фарҳанги нутқ, сухан ҳамчун маҷмуи қоидаҳо ва меъёрҳои аз ҷониби умум қабулшудаи асосҳои хаттӣ ва шифоҳии забони як кишвари алоҳида буда, азхуд кардани меъёрҳои забони адабӣ дар шаклҳои шифоҳӣ ва хаттӣ он; қобилияти интиҳоб ва ташкили воситаҳои забонӣ, ки дар вазъияти муайяни муошират ба ноил шудан ба ҳадафҳои муошират мусоидат меkunанд, риояи этикаи муошират мебошад.

Савол ба миён омаданаш мумкин, ки чаро ба мо фарҳанги сухан лозим аст ва кадом намудҳои маданияти нутқ мавҷуданд?

Маданияти нутқ маҳорати интиҳоб ва истифодаи воситаҳои забонро дар раванди муоширати шифоҳӣ инкишоф дода, барои ташаккули муносибати бошуурона ба истифодаи онҳо дар чараён ё рафти муоширати нутқ мувофиқи қонуни забони адабӣ истифода карда шавад.

Дар амалия маданияти нутқ намудҳои гуногун дошта, нутқро аз ҳамдигар фарқ меkunанд. Нутқи шифоҳӣ хаттӣ ва нутқи дохилию берунӣ аз ҷумлаи намудҳои доимоистифодашаванда ба шумор мераванд.

Нутқи шифоҳӣ (суханронии умумӣ, муоширати ғайрирасмӣ, муоширати бевосита ва ғ.) ва нутқи хаттӣ, аз як тараф, ба ҳамдигар хело зич алоқаманд бошанд ҳам, аз ҷониби дигар, моҳиятан аз ҳамдигар фарқ меkunанд. Фарқияти онҳо на дар истифодаи воситаҳои мухталифи техникаӣ (тағйирдиҳӣ ва тавлиди оҳанги овоз, тарзи навишт ва ғ.), балки дар қобилияти то ба шунавандагон расонидани эҷодкунандагони онҳо мебошад.

Нутқи шифоҳӣ дар вақт ва фазо вучуд дорад ва нутқи хаттӣ бошад идомадор аст. Дар нутқи шифоҳӣ хусусиятҳои фардию психологӣ гӯянда: тарзи худро идора кардан, техникаи қабул ё ирсоли маълумот, тафаккури зинда,

ақли расо ва ғ. нақши муҳим мебозанд. Нутқи шифоҳӣ дар заминаи талаботи бевоситаи муоширати дутарафа доштани мусоҳибон ба миён омада, оҳанги ҳамхисси ро доро мебошад. Дар сохти нутқи шифоҳию хаттӣ, маҳз аз ҳамин нуқта як қатор таовуфҳои воситагӣ ғайривоситагӣ, ки ҳангоми истифодаи ҳар кадоми онҳо мушоҳида мешавад, бармеояд.

Маданияти нутқ се ҷанба ро дар бар мегирад:

1. меъёрӣ (омӯхтан ва кодификатсияи меъёрҳои забонӣ);
2. коммуникативӣ (омӯхтан ва тафриқи функционалии воситаҳои ифодакунандаи забон);
3. ахлоқӣ (тасири одоби суҳан, усулҳои муассири муошират).

Ҷанбаи меъёрии маданияти нутқ яке аз муҳимтарин, вале ягона нест.

Маданияти нутқ пеш аз ҳама дурустии нутқ, яъне риояи меъёрҳои забони адабро, ки аз ҷониби ғӯяндагон (ғӯяндагон ва нависандагон) ҳамчун «идеал», намуна қабул мекунад, дар назар дорад.

Ҷанбаи коммуникатсия/муоширатӣ. Маданияти нутқ малакаҳои интихоб ва истифодаи воситаҳои забонро дар раванди муоширати шифоҳӣ ташаққул медиҳад, барои ташаққули муносибати бошуурона ба истифодаи онҳо дар амалияи нутқ мувофиқи вазифаҳои коммуникативӣ мусоидат мекунад. Интихоби дурусти воситаҳои забонӣ –мақсади асоси ҷанбаи коммуникативии маданияти нутқ мебошад.

Ҷанбаи ахлоқии фарҳанги нутқ дониш ва таҷрибаи қоидаҳои рафтори забониро дар ҳолатҳои мушаххас муқаррар намуда, меъёрҳои ахлоқии муоширатро - этикетҳои нутқ (формулаҳои суҳанронии салом, дархост, савол, ташаққур, табрик ва ғ.; муруҷиат ба «шумо» ва ғ.)-ро мефаҳманд.

Бояд зикр намуд, ки ҳар як ҷомеа меъёрҳои ахлоқии рафтори худро дорад. Меъёрҳои ахлоқӣ дар бисёр мавридҳо миллӣ мебошанд: масалан, дар ҷараёни муошират дар забони тоҷикӣ, нисбат ба дигар халқу миллат (русҳо, олмонӣҳо, америкониҳо) бо ҳамсӯҳбат худ албатта бо калимаи «шумо» муруҷиат менамоянд.

Ҳамин тариқ, дарки дуруст ва риояи меъёрҳои фарҳангӣ аз кӯдакӣ дар оила, таҷкин карда мешаванд ва ҳамаи зинаҳои маорифро дарбар мегирад.

Адабиёт

1. Быстрова А.Н. Мировая культура. (Основы мирового общества): уч. пособие. Новосибирск, 2002. 124 с.
2. Гутарева Н.Ю., Виноградов Н.В. Сравнительный анализ культур Востока и Запада // Молодой ученый. 2015. №10. С. 1468-1470.
3. Назарзода С. Забон ва ваҳдати миллӣ // Забоншиносӣ (маҷаллаи илмии Институти забон ва адабиёт ба номи Рӯдакӣ), Душанбе, 2010, №1, с.19.

УДК 101.8

«ВОСТОК» И «ЗАПАД» В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: КУЛЬТУРО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Ботурова Д.Р.

Худжандский государственный университет имени академика Б. Гафурова

(г. Худжанд, Республика Таджикистан)

E-mail: aslan271212@mail.ru

Аннотация. В статье исследуются актуальные вопросы соотношения восточного и западного мировоззрения. Рассматривается проблема Востока и Запада через призму сознания и самосознания современного общества. Цель работы — оценка современного восприятия западного и восточного мировоззрения и культуры, попытка раскрыть монолитность и целесообразность диалога культур Востока и Запада. Приоритетными задачами определены рассмотрение исторического понимания западной и восточной культуры, изменений духовной и социальной жизни в процессе глобализации. В основу исследования вложено сопоставление важнейших понятий «Запад» и «Восток», которые характеризуют историческое сосуществование цивилизаций. В статье обосновывается влияние цивилизаций Востока и Запада на современное общество. Дан сравнительный анализ восточной и западной культуры. Сделан вывод о том, что в современном культурном контексте нельзя рассматривать Восток и Запад как два отдельных полюса, — они могут сосуществовать только в гармоничном сочетании.

Ключевые слова: Запад, Восток, культура, цивилизация, глобализация, контекст, история, бытие.

“EAST” AND “WEST” IN CONDITIONS OF GLOBALIZATION: CULTURAL PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Boturova D.R.

Khujand State University named after academician B. Gafurov

(Khujand, Republic of Tajikistan)

Annotation. The article examines the current issues of the relationship of eastern and western worldviews. The problem of East and West through the prism of consciousness and self-consciousness of modern society is considered. The subject of research is a holistic unity of eastern and western culture. The purpose of the work is to assess the modern perception of the Western and Eastern worldview and culture, and an attempt to reveal the monolithic and expediency of the dialogue of cultures of East and West. The priority tasks are determined by the study of the historical understanding of Western and Eastern culture, changes in spiritual and social life in the process of globalization. The study is based on a comparison of the essential concepts “West” and “East”, which characterize the historical coexistence of civilizations. The article substantiates the mutual influence of enlightenment of the East and West on modern society. A comparative analysis of Eastern culture and Western culture. We concluded that in the contemporary cultural context, East and West could not be considered as two separate poles, they can coexist only in a harmonious combination.

Keywords: West, East, culture, civilization, globalization, context, history, being.

Культуры Запада и Востока — это в первую очередь разная ментальность, которая включает в себя отличные друг от друга методы познания мира, эстетические, научные, религиозные, духовные и художественные ценности,

различные мировоззренческие установки.

В современном понимании западная культура — это европейская культура, к которой относится и американская, к восточной же культуре мы причисляем Азию — Центральную и Юго - Восточную, Северную Африку, а также ближневосточные страны.

Западная культура и мировоззренческие ориентиры направлены на совершенствование социума с включением ценностей технологического развития. Ее ключевые характеристики — динамичность и развитие всех сфер жизни. Индивидуализированность, постоянное стремление к инновациям — основа западной культуры. Занимая сторону материалистического бытия, она ведет постоянный поиск новых форм познания, который приводит, с одной стороны, к разрушению постоянства и ограниченности как материальной, так и духовной жизни, а, с другой — к определенной дисгармонии, так как уничтожает традиционные устои, каноны и нормы.

С античных времен в западной культуре заложена важная черта — склонность к рациональным методам познания и научному исследованию мира. Западная наука пытается создать сложные сети методологических исследований и эмпирических экспертиз, через призму которых рассматривает и понимает природу изучаемого объекта. Японский философ и психолог XX в. Дайсэцу Судзуки дал такую характеристику этой тенденции: «Какими бы мелкими не были ячейки сети, пока есть сеть, имеется и то, что сквозь нее ускользает, а именно то, что не может быть каким-либо образом измерено. Числа уходят в бесконечность, и однажды науки признаются в собственной неспособности заманить реальность в свою сеть» [1].

Восточный тип мировоззрения и миропонимания отрицает возможность постижения тайны жизни с помощью датчиков, приборов, микроскопов. Восток — это спокойствие, непротивление, недеяние, дабы не разрушить гармонию хрупкой природы. Человек в восточной культуре должен занимать позицию созерцателя бесконечного бытия, который не вмешивается в процесс развития мира. Восток можно сравнить с воплощением женского начала, неотступающим от духовных заповедей идеального мира. В жертву духовному приносится материальное для сохранения гармонии и равновесия. В традициях Востока — сохранять устоявшийся старый уклад и стремиться уберечь нажитое веками от разрушительной силы инноваций.

Восточная философия и психология ищут пути усовершенствования мира через осознание цельности и гармоничности бытия и личностного «Я». Восточная культура не воспринимает научные технологии как средство общения с природой, она стремится сохранить ее естественность. Глубина, сжатость, тишина — вот главные характерные черты Востока. Только

отождествление и слияние с миром — принцип его познания.

Центральные принципы познания в восточной философии — это «У-вэй» (недеяние) и «Шуньята» (пустота). Они не отрицают познание, а, напротив, раскрывают сущность единственной реальности, которая одновременно может быть и обыденной, и запредельной сверхреальностью.

У Востока и Запада совершенно противоположные ценностные ориентации, политическое устройство и религиозные взгляды.

С древних времен и до сих пор Восток представляет собой целостное, неделимое и единое и движется в единственном эсхатологическом направлении. В истории развития восточной цивилизации можно условно выделить три направления: хвалебное или панегирическое, критическое и исламское. Первое направление представляет Восток, в частности древний Китай и Индию, как край просвещенности, образец мудрости во всем. Второе акцентирует внимание на деспотизме древневосточных государств (Персия, Египет). Третье представляет Восток как арабо-мусульманскую цивилизацию, где превалируют морально-этические нормы, а также как колыбель развития точных наук (алгебра, медицина, психология, астрономия и др.).

Но в современных условиях необходимо другое научно-историческое понимание Востока и восточной цивилизации, основанное на принципе культурного плюрализма, т.е. толерантном уважительном отношении ко всем культурам. Современные процессы глобализации должны привести человечество к отказу от нахождения преимуществ в той или иной культуре, к отрицанию, с одной стороны, европоцентризма, а, с другой — превосходства культуры Востока.

Проблема Запада и Востока рассматривалась во все времена многими философами. Гегель дал наиболее полное определение этим феноменам. Гегелевское видение культуры Востока в контексте всемирной истории продиктовано его пониманием личности и сущности человека как носителя рефлексии духа. Он писал: «Восток и Запад присущи каждой вещи» [2]. Наша планета подобна большому магниту, а полюса этого магнита — это специфические модальности мироотношений. Т.П. Григорьева пишет о Востоке и Западе, сравнивая их с функциональной асимметрией полушарий человеческого головного мозга: «правое, более древнее, отвечает за более целостное видение, интуицию, единство; левое — за логику, анализ и синтез. Но лишь вместе они обеспечивают жизнедеятельность Целого» [3]. Только сочетание восточной глубины, мудрости, духовности с западным практицизмом и материализмом дает возможность познавать многогранный мир самого человека и развивать общество и культуру.

В процессе культурной глобализации, происходящей в настоящее время,

главным составляющим является дихотомия «Запад-Восток» и наоборот — «Восток-Запад».

Как уже говорилось выше, Запад и Восток являются антиномичными формами мироощущения и мировоззрения, которая выражена в различных способах бытия в мире. Это две противоположности, имеющие разные типологические эпистемы культуры: одна деятельна, интеллектуально-рациональна, активно-прогрессивна, прагматична — другая созерцательна, образно-поэтична, сдержанно-консервативна [4]. Под понятиями «восточная культура» и «западная культура» подразумеваются, в первую очередь, особенные и относительно закрытые системы бытия человека, которые самостоятельны и автономны.

Но если мы рассмотрим эти два понятия, выделив ключевой элемент любой культуры — человека, противопоставление «Запада» и «Востока» неверно, так как культуру человечества необходимо рассматривать как единое целое. Если отбросить содержательные различия запада и востока и погрузиться в глубину каждой из этих культур — понять эссенцию и экзистенцию человека, формирующего культуру, то мы обнаружим единое начало всей мировой культуры.

Говоря о Западе, Востоке, западной и восточной культуре как о противоположностях и отмечая их существенные отличия, мы правы лишь до определенных границ. Последующая антитеза культур, попытка показывать их принципиальные различия, отличия человека Запада от человека Востока по самым глубоким человеческим измерениям (а именно это лежит в основе содержания и сущности как западной, так и восточной культуры) сомнительны и неверны.

Самосознание и саморефлексия культуры не может поспеть за ее быстротечным развитием. Человек сегодня начинает понимать, что существует в абсолютно иной ситуации, когда понятия «мировая культура», «мировое искусство» приобретает неподлежащую сомнению эстетическую реальность. Именно эта динамически формирующаяся всемирность культурно - эстетического развития является обложкой, за которой окончательно формируется глобальное экономическое пространство, революция средств информации и мобильности. Мир и земной шар, которые казались когда-то бесконечными и невообразимыми, сегодня предстают перед нами как малая планета, в любую точку которой можно попасть за несколько часов, а благодаря цифровым технологиям — увидеть и услышать, что там происходит. Глобальные проблемы и осознание незащищенности нашей планеты от военных действий или экологических катастроф объединяют человечество.

Современный научно-технический прогресс, ставший основным фактором

культурной диффузии, порождает новую культуру, стремящуюся охватить и включить в себя всю вселенную, объединить Запад и Восток, создать этический и эстетический идеал человеческого сообщества. Утопические мечтания сливаются с мифопоэтическими образами первоначального единства человечества до вавилонского столпотворения.

Воздействие восточных философско-религиозных традиций на мировоззрение представителей западной культуры, а также влияние западных политико-экономических и культурных процессов на Восток и, главное, стремительное развитие международных коммуникаций и цифровизации всех сфер деятельности превращает межкультурный и междивизиационный диалог в несомненную реальность современной общественной жизни. Все вышеперечисленные изменения являются не только составляющими общественных отношений, но также проникают в более глубокие слои жизни человека. По мере приобщенности народов к новой культуре, с проникновением элементов мировой культуры в различные сферы жизни человека (хотя, конечно, само общество должно выбирать, что ему в мировой культуре подходит, а что нет) создается общий пласт деятельности для представителей различных географических и культурных сообществ. Это может помочь найти общий язык, который является необходимым условием любого диалога. Межкультурное взаимодействие — многоплановое явление, которое может протекать как диалог или конфликт. Именно диалог является продуктивным обменом элементами культуры без выраженной доминанты одной из сторон и позитивно влияет на развитие общества [5].

Современное информационно-цифровое общество с соответствующей универсальной культурой формирует высокую коммуникативность, порожденную насыщенным информационным обменом. В таких реалиях можно утверждать, что происходит продуктивное распространение знаний о «Другом», но в то же время такой коммуникативный базис — междивизиационные универсальные культурные единицы, которые могут ассимилировать в локальных социокультурных организмах. Это может стать условием формирования единого пространства, уравнивающего культурный плюрализм, которому можно противостоять, поддерживая самобытность локальных культур. Следовательно, в сознании индивида происходит признание дихотомии «Запад — Восток» не как внутреннего антагонизма, а как позитивно продуктивного неомогенного культурного материала.

Литература

1. Судзуки Д. Т. Наука Дзен — Ум Дзен. К.: Преса України; 1992. 176 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Изд-во «Мысль»; 1998. 1072 с.
3. Григорьева Т. П. Дао и Логос (Встреча культур). М.: Изд. фирма «Восточная

литература» РАН; 1992.

4. Нысанбаев А. Глобализация и диалог культур. Евразийское сообщество. 2002;(1):113–118.
5. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ»; 2005. 276 с.

УДК 140.8

К ВОПРОСУ О ВЕДИЙСКОМ И ЗОРОАСТРИЙСКОМ: ЭТИКА – ОСНОВА ДИАЛОГА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

Бердиев Ш.П.

Таджикский государственный педагогический университет

имени С. Айни

(г. Душанбе, Республика Таджикистан)

E-mail: shokhnazar@mail.ru

Аннотация. В статье анализируется вопрос об общности и различия языка, культура и общие социально-экономические условия индоевропейских арийских племен, которые в религиозном и мифологическом плане представляются в виде различных персонажей, царей, эпических героев и богов. Среди этих богов в религиозной культуре индийцев и иранцев выделяется два бога: в “Ведах” – Индра и Варуна, а в “Авесте” – Ахура Мазда, также как и дихотомий типа дэва против асура (включая ракшасов) – в “Ведах” и асуры (включая даэну под названием язата) и дэвы – в “Авеста”. В обеих системах верований боги делятся на два класса – добрые и злые: в иранской мифологии добрые боги называются ахурами, а плохие – дэвами, а в индийской, наоборот, плохие боги называются асурами, а хорошие – дэвами. Так, создана концепция добра и зла, где вся борьба пантеона добрых богов направлена на искоренение зла и закладывается принцип их моральной философии.

Ключевые слова: Веды, Авеста, Ригведа, мифология, религия, Индия, Иран, арийцы, индоиранские арийцы, зороастризм, индуизм, санскрит, гаты, Рита, дэвы, ахуры

ON THE QUESTION OF VEDIC AND ZOROASTRIAN: ETHICS – THE BASIS OF DIALOGUE (COMPARATIVE ANALYSIS)

Berdiev Sh.P.

Tajik State Pedagogical University named after S. Aini

(Dushanbe, Republic of Tajikistan)

Annotation. The article analyzes the issue of commonality and differences in language, culture and general socio-economic conditions of the Indo-European Aryan tribes, which in religious and mythological terms are represented in the form of various characters, kings, epic heroes and gods. Among these gods, two gods stand out in the religious culture of Indians and Iranians: in the Vedas – Indra and Varuna, and in the Avesta – Ahura Mazda, as well as dichotomies such as deva versus asura (including rakshasas) – in the Vedas and asuras (including daena called yazata) and devas – in the Avesta. In both belief systems, gods are divided into two classes – good and evil: in Iranian mythology, good gods are called ahuras, and bad gods are called devas, and in Indian, on the contrary, bad gods are called asuras, and good gods are called devas. Thus, the concept of good and evil was created, where is laid the entire struggle of the pantheon of good gods is aimed at eradicating evil and the principle of their moral philosophy.

Key words: *Vedas, Avesta, Rigveda, mythology, religion, India, Iran, Aryans, Indo-Iranian Aryans, Zoroastrianism, Hinduism, Sanskrit, Gathas, Rita, devas, ahuras*

Ирано-арийские племена являются одними из самых великих индо-иранской группы народов, когда первоначально большинство из них жили вместе и язык, культура и общие социально-экономические условия были общими, но иранцы постепенно отделялись от других индоевропейских арийских племен. Когда это происходило, для истории все еще остается загадкой, однако то, что они переехали из их первоначальной общей родины и перешли к обширным плато Ирана и поселились там, преодолевая аборигенов этой земли и создав культурный и социальный обмен с ними, создали великую цивилизацию, является неопровержимым фактом. Другая группа иранских арийцев вторглись в Индию с севера, они порабощали и покоряли коренные поселения, и постепенно стали доминировать в отдельных частях этой страны.

Два племени индо-иранских арийцев до отделения от первоначальной родины в исторических источниках квалифицируются общей индо-иранской культурой и религией и поклонялись общим богам. Имена некоторых из этих богов упоминаются в книгах индуистской религии, а именно в «Ведах», эти боги являлись объектами религиозного пения «Ригведы», что в более поздней мифологии иногда имели различные эффекты и постепенно их роль была более или менее заметной; некоторые из этих богов в мифологии и эпосе иранцев в постепенном процессе и под влиянием ряда социальных и религиозных факторов появились в виде различных персонажей мифологии и эпоса, и некоторые из мифических компонентов видны в образах царей, эпических героев и богов зороастризма, сохраняя ту же святую, а некоторые из них уходят из значения бога и появляются в группе зла. Индра, Варуна, Тиштрия, Митра, Хаома, Вишварупа, Сарасвати, Вишну, Яима, Тваштри и др. - это такие ведические боги, экзистенциальный характер которых сохраняется в виде богов и царей авестийского и эпического эпоса, хотя во многих случаях с разными их значениями и изменениями форм их названий.

Несомненно, два бога возвышаются над остальными как ведущие божества, примерно равные по силе: Индра как могучий воин и Варуна как высший нравственный правитель. Более древняя форма Варуны стала, благодаря преобладанию его этических качеств, верховным богом зороастризма как Ахура Мазда, в то время как в Индии Индра превратился в бога-воина завоевателей-арийцев. Различные ученые считают, что Варуна и Адити были высшими богами более древнего периода, но позже были вытеснены Индрой. Во всяком случае, нет никаких доказательств того, что Индра даже в древнейший ригведический период занимал подчиненное положение. Верно, что Ахура Мазда - высший бог, а Индра - только демон в Авесте.

Агни и Тиштрия - такие боги, которые в Авесте встречаются с переименованием и покорностью; также Ваю - бог, который присутствует в Авесте с тем же именем и ролью в Ведах; Митра - другой бог Веды, который в Авесте проявляется как бог Митра; Сарасвати - бог-женщина, аналогом которой является в мифологии зороастрийцев Анахита арэдви сура. Хаома - еще один бог Веды, который проявился в виде хаомы и бога растения, ответственного за хранение этого растения; а в «Шахнаме» предстает как один из богов, сыгравших важную роль в отмщении Кейхусрава Афрасиабу. Об этом в частности иранский ученый Б. Паймани пишет: «Бальзам» в «Шахнаме» обладает большим сходством с хаомой из Авесты. Обладая теми же целебными и лечебными свойствами, он предстает в одном из преданий Шахнаме в облике отшельника, обитающего на берегу озера Чейчаст и помогающего Кей-Хосрову захватить в плен Афрасиаба.... Хаомой (сомой) в Индии называют поток, дарующий плодородие, и считается, что этот напиток обладает целительной силой... В индийских преданиях это растение, которое вначале приносилось в дар богам в качестве райского напитка, постепенно начинает обретать божественное воплощение и приобретает личностные черты» [1, с. 123]. Вишну - бог Вед. Тот с разными Автарами появляется, когда случается беда, и одно из его проявлений по имени Кришна имеет большое сходство с эпическим Золом. Яма - бог солнца, который проявился как Яима и как один из великих царей в Авесте, также имя Джамшед в «Шахнаме» и с ролью царя, Яма такой бог, который в своей постепенной эволюции из царства мифа был введен в эпическую область и в иранском эпосе его значение понижен от стадии бога до степени одного из великих царей. Вишварупа - еще один ведийский бог, который в индийской мифологии проявляется в виде трехголового существа; в Авесте он имеет вид дракона-трименопауза, а в иранском эпосе превратился в агрессивного Заххака; его отец, Тваштри, является одним из популярных ведийских богов, хотя он не упоминается в Авесте, но в эпосе стал таким, как Мардос, отец Захака. Индра - еще один ведийский бог, который присутствовал в иранской мифологии и эпосе, прежде чем выразить аспекты этого бога в Авесте и Шахнаме, необходимо сначала упомянуть его характер в Ведах, затем рассмотреть его личностные аспекты в Авесте и Шахнаме. В целом же, в ведических гимнах и в Авесте «провозглашается, что мирсотворение обусловлено действием двух сил». Для определения наилучшего порядка; во всем у индоиранцев существовало общее понятие риты (вед. rta), или арты (авест. arta, asa). До того, как приобрести этимологическое значение с этической интерпретацией (закон, порядок), арта - рита ассоциировалась с Солнцем, огнем, жаром..., с движением солнечной колесницы..., с предметными, наглядными образами. Это понятие мы встретим в

характеристиках богов — организаторов мира, творцов его закономерностей и порядка, олицетворяющих идею гармонии в Космосе и обществе (социокосмосе) - индоиранские Митра, Варуна, Индра, иранский Ахурамазда и др.» [2, с. 16].

Один из примеров эволюции иранских мифов, означающих разделение и объединение в мифе об Индре, можно увидеть в Мехре (или Михр – в санскрите и Митра – в «Авесте»). И.М. Стеблин-Каминский во вступительной заметке к переводу «Михр-яшт» этой книги, дает следующие комментарии: «...Митра - это божество индоиранского (арийского) пантеона, он почитался ариями за две тысячи лет до н. э. Первоначально, вероятно, Митра был богом договора, следившим за верностью заключённых между отдельными племенами соглашений (например, относительно пастбищ или водоёмов). Позднее он стал, видимо, почитаться и как бог-воин, сражающийся на стороне праведного, верного договору, и безжалостно уничтожающий вероломных нарушителей соглашений и лгунов, а также и как бог-судья над всеми людьми (в том числе и над душами умерших), и как солнечное божество, сопровождающее Солнце в его небесном полёте» [3, с. 269-270].

Индра и Мехр в «Ведах» и «Авесте» очень похожи друг на друга. Они поддерживают семью, город и страну, считаются богами войны и победы, силы и света и помогают другим силам и существам, например, коровы богов в «Ведах» для освобождения из пещеры «вала» ждут призыва Индры, а в «Авесте» кормящие коровы желают выжать молоко, призывают на помощь Мехр. В Ведах Индра разрушит девяносто девять замков Шамбары, в Авесте Мехр, подавляет дом лжи (место пребывания Друджа); Индра накажет преступников, а Мехр – дэвов злодейских; Индра и Мехр - ответственные защитники слуг и всегда должны быть начеку, а для арийских племен - создающие связи безопасности и дающие счастье; Мехр держит в своем духовном царстве Бахрама, Сраоша и Рашна и считается, что его положение благодаря им - высокое, а Индра в троице индуистских богов, а именно Агни, Ваю и Сурья, имеет свое высокое положение. Для наглядности приводим примеры из «Авесты» и «Ригведов»:

Отец твой величайший И лучший из божеств
- То сам Ахура-Мазда, И мать Армайти-Спэнта,
А братья - Сраош праведный, Могучий Рашн и Митра
Чьи пастбища просторны, Чьих мириад очей
И тысячи ушей, И Дазна — сестра [4, с. 365].

В Ригведе:

Приди, о Агни, для почетного дара (и) песен

С этими Всеми-Богам на питье сомы
И принеси жертву! Тебя призвали Канвы.
Они поют, о вдохновенный, твои молитвы.
Приди, о Агни, с богами!
Индру-Ваю, Брихаспати, Митру (-Варуну), Агни, Пушана, Бхагу,
Адितьев, толпу Марутов (приведи сюда!) [5, с. 17-18].

В индуистской мифологии Яма, как глава рода человеческого, является и началом человеческой жизни. Его называют богом, первым человеком, который умер, отцом рода человеческого, царем мертвых и подземного мира, владыкой над адом и южным направлением света. Подобно истории Адама и Евы, Яма и Ями стали прародителями человечества, и смерть Ямы знаменует собой начало жертвенной смерти. С этого момента Яма отождествляется с *мритью*, или «смертью». Концептуально подобный ведическому Пуруше, как первый умерший, Яма уподобляется космическому человеку, чье жертвоприношение богами привело к творению, открыв путь с земли в потусторонний мир, выбрав смерть вместо бессмертия. Так, «Ригведа» (5, с. 13-14), древнейший ведический текст, описывает Яму как первого бессмертного, избравшего смерть и открывшего путь в небесный мир для всех остальных существ. Выбрав смертность, он указал добродетельным людям путь к бессмертной обители богов, где все существа обитают вечно. На погребальном собрании Яма как царь мертвых вызывается декламацией ведического гимна:

Того, кто удалился по великим отлогим склонам,
Разглядел путь для многих,
Сына Вивасвата, собирателя людей,
Яму-царя почти жертвой!
Яма первым нашел для нас выход -
Это пастбище назад не отобрать.
Куда (некогда) прошли наши древние отцы,
Туда (все) рожденные (последуют) по своим путям [6, с. 129].

В «Ригведе» мифологический образ Ямы перекликается с этико-религиозной интерпретацией вопроса. В ней рассказывается, что Яма был приглашен, чтобы вести мертвых по пути Ямы на небеса: поклонение с подношением Яме, царю, сыну Вивасванта, скопление человечества, из числа которых кто добродетелен на земле, открывает многим им этот путь.

В зороастрийской традиции Яма/Йима сохраняется и развивается несколькими способами. В основном, как первый владыка и основатель цивилизации, Йима считается духовным и материальным лидером и

воспитателем всех людей на Земле. Его называют потомком первого человека, или Гайа Мартана («Жизнь смертна»), среднеперсидский Гайомард, новоперсидский Каюмарс), и часто имя Мартан сравнивают с похожей историей Мартанды «Смертные семена», мертворожденное ведийское солнечное божество индоиранского происхождения. В истории сотворения, как рассказано в книге «Бундахишн», когда Гайа Маретан (в этой книге - Гайомард) умер, из его тела было создано много разных вещей, среди которых его семя, зарытое в землю, произвело на свет первого мужчину, Машйу (авест. Мартйа), и первую женщину – Машйану (авест. Мартйанаг), т.е. первую семейную пару: «Через сорок лет (появился) ремень в виде одного ствола, (а еще через (?) пятнадцать лет (появились) пятнадцать листьев, и выросли из земли Машйа и Машйане. Они (выросли) таким образом, что их руки оставались на плечах (друг у друга), и один соединился с другим, и они стали одним телом, так что не (было) ясно, кто (из них) мужчина, а кто – женщина и фарр Ормузда простирается (над ними)» [7, с. 352]. Пара произвела на свет несколько пар детей, от которых родились все расы. Есть несколько вариаций первых историй о мужчине и женщине и первом короле, правящем человечеством.

История Йимы и его сестры Йимак является самой известной. Как дети Вивасванта, они являются пятыми потомками первого человека, Гайа Мартана. Йима - первочеловек. Йима - царь Золотого века первой эпохи творения. Он правил всем творением, в том числе демонами (дэвами), у которых он научился многочисленным навыкам:

Сильное Кавиев Хварно... Которое пристало
Властительному Йиме, Владельцу добрых стад,
На длительное время, И на земле он правил
Во всех семи каршварах Над дэвами, людьми,
Над ведьмами, волхвами, Кавийскими тиранами
И злыми карапанами. Он уберёг от дэвов
Богатство и именье, Скота и нивы тучность,
Довольство и почёту И были в царстве Йимы
Равно неистоцимы И пища и питьё,
Бессмертны скот и люди, Не вянули растенья, Не иссякали воды [4, с. 384].

В «Хурда Авесте» в начале творения Йима - царь Золотого века иранцев (среднеперсидский Джамшед, новоперсидский Джамшид) правил тысячу лет и обеспечил всем мир и процветание, создав на земле своего рода рай. Кроме того, в таджикско-персидском национальном эпосе «Шахнаме» говорится, что царь Йима-Джамшид побеждает дэвов (демонов), забирает их добро и изучает искусство и многочисленные навыки от них. Поскольку у демонов есть

способность летать, король строит колесницу для летающих демонов, чтобы поднять его в небо. Это событие знаменует собой начало ежегодного персидского праздника Нового года – «Навруз» («Новый день»), который до сих пор отмечается в первый день весеннего равноденствия [8, с. 38-39].

В конце концов, Йима теряет благодать; он совершает греховные поступки и свергается с престола, хотя природа грехов не ясна. «Авеста» свидетельствует, что Заратуштра отверг Йиму, потому что во время первого жертвоприношения он научил людей есть мясо, дав им порции бычьего мяса. Кроме того, Йима был отвергнут, потому что совершил грех самонадеянности, заявив о богоподобных качествах. В «Ясне» (32.8) Зороастр «чтобы показать свой гнев примером, называет отступника Йиму, которого, как он полагает, заблуждался, впервые введя употребление в еду мяса крупного рогатого скота. Он отрекается от общения с ним, как и со всеми ими, объявляя себя отделенным от них в глазах Ахуры. Он признает, что их вождь до известной степени опроверг его учение и подорвал справедливые взгляды на жизнь, которые он стремился сформировать в народе (или что он сделает это, если его не остановить), заявляя также, что он совершал посягательства на его имущество, которое было священо для святого дела» [9, с. 18]. В авестийских текстах Йима переживает потоп и продолжает жить; однако в «Шахнаме» пересказываются царствование Йимы, т.е. Джемшеда, его вклад, а также его смерть из-за его высокомерия и моральных недостатков [10, с. 253-255]. В «Авесте», подчеркивается, что в царствовании Йимы не было ни холодного ветра, ни горячего ветра, ни старости, ни смерти, ни зависти, сотворенных дэвами, во времена до его лжи, до того, как он начал наслаждаться словами лжи и неправды. Но когда он начал находить удовольствие в словах лжи и неправды, было видно, как Слава убегает от него в образе птицы. Когда его Слава исчезла, тогда великий Йима Кшаэта, добрый пастырь, задрожал и был в печали перед своими врагами [11, с. 158]. Несмотря на это, Йима почитается в священных писаниях как защитник и спаситель, а в традиционных сказаниях остается великим королем-героем, «самым славным из смертных», который обеспечил безопасность, общественный порядок и счастье для всех. Ему приписывают многочисленные изобретения, такие как инструменты, используемые для добычи драгоценных камней и металлов, изготовления оружия, конструирования кирпичей, ткачества шерсти и шелка, сбора лекарственных растений и т.д.

Как и в ведическом трехчастном делении общества, у зороастрийцев есть классы жрецов (авест. *заотар*, древнеинд. *хотар*), воинов (*нар*) и пастухов (*вастар*). Ранее предполагалось, что дэвы веры Мазды те же, что и ведические дэвы, и поэтому якобы Заратуштра перевернул дихотомию дэва-асура

ведического периода. В действительности ситуация сложнее, и ведийская и зороастрийская системы отличаются гораздо меньше, чем принято считать. Из ведического наследия Индии, относящейся непосредственно к ведическому миру, можно выделить важнейшие свидетельства о трехстороннем делении, состоящем из *даэнов*, *асуров* и *дэвов*¹. Эта схема отражает трехстороннее деление, которое является основой ведической мысли. Эти три подразделения во внешнем мире - земля, атмосфера и солнце; во внутреннем мире - тело, дыхание (*prāṇa*) и сознание или *ātman*. Эта тройственная классификация отражена в гунах индийской мысли: *саттва*, *раджас* и *тамас*. *Дэва*, или *девата* (небеса, *саттва*) - сила, связанная с пониманием, *асура* (атмосфера, *раджас*) - сила, связанная с активностью, *даэна* (земля, тело, *тамас*) - сила, связанная с приобретением. Иногда термин *рākша*, который очень часто встречается в санскритской литературе, используется как синоним *даева* и вполне возможно, что этот термин там появился в более позднее время, в результате иммиграции персов. Слово же *рākша* встречается в «Ригведе» в негативном своем предназначении:

Очищаясь, о сома, потоком,
Рас(сеивая), о капля, все заблуждения.
Убей ракшасов, о (ты) с прекрасной силой духа!
Разбивая, о сома, ракшасов,
Громко ревя, теки, (чтобы достигнуть)
Блистательного высшего порыва! [6, с. 49]

Ведический взгляд на мир в тройственных категориях был в поздних текстах древнеиндийской литературы на санскрите - «Пуранах» упрощен до дихотомий типа *дэва* против *асура* (включая *ракшасов*). Заратуштра сделал подобное упрощение, используя дихотомию асуры (включая *даэну* под названием *язата*) и дэвы. Асуры — это почва, на которой возникают дэвы. Зороастрийская редукция не особенно отличается от пурианской. Зороастрийские нововведения в предшествующую ведическую систему в Иране имеют параллели с адаптациями, которые происходили в Индии в период гуптов, когда появились «Пураны». Но акцент Заратуштры на резкой дихотомии между добром и злом породил этику и подход, которые были

¹ Древнеавестийское *daēuua* или *daēva* происходит от древнеиранского *daiva*, которое в свою очередь происходит от индоиранского *daivá* – «бог», отражая протоиндоевропейское *deywós* с тем же значением. Ведический санскритский аналог авестийского *daēuua* - *devá-*, сохранившийся в более поздних индоарийских языках как *dev*. Поскольку все производные от иранского *daiva* имеют положительную коннотацию, в XIX-XX вв. большое количество научных дискуссий вращалось вокруг вопросов о том, как иранское *daeva* могло получить свое уничижительное значение. Этот фундаментальный факт иранской лингвистики невозможно согласовать со свидетельствами Гатов, где даэвы, хотя и отвергнутые, все же, очевидно, были богами. То же самое верно и для названия *daiva*. Несмотря на некоторые точки сравнения, такие как общая этимология, индийское *devá-* тематически отличается от авестийского *daēva*.

совершенно уникальными. Вот список божеств, которые зороастрийцы относят к силам добра, где в скобках приводим соответствующее санскритское написание: Верховный Бог зороастрийской веры - Ахура Мазда (Асура Медхā). Он самосоздан, всеведущ, вездесущ, свят, невидим и находится за пределами человеческого восприятия. В первом стихе «Яшт» Ахура Мазда провозглашает:

Мне имя - Вопросимый, О верный Заратуштра.
Второе имя - Стадный, А третье имя - Мощный,
Четвёртое - я Истина, А в-пятых - Всё-Благое...
Девятое — Учёный, 8. Десятое — я Святость,
Одиннадцать — Святой я, Двенадцать — я Ахура,
Тринадцать — я Сильнейший, Четырнадцать — Беззлобный,
Пятнадцать — я Победный, Шестнадцать — Всесчитающий...[4, с. 164]

Многие божества идентичны в зороастрийской и ведической системах. Некоторые из них можно узнать, заметив своеобразную звуковую трансформацию при переходе от санскрита к авестийскому языку, например, *asa*, полученное из *rta*. Ведические божества задуманы в рамках бандху (*bandhu*) между астрономическим, земным, физиологическим и духовным существованием. Похоже, что за обожаемыми богами (*яджатами*) стоит аналогичная концепция, поскольку они включают несколько звезд, таких как Плеяды, Сириус и Вега. В.А. Бакина, представляя звездные скопления в мифическом образе осла, пишет: «Описание расположения 6 глаз и 9 ртов осла на голове, загривке и туловище... напоминает очертания звездных скоплений созвездия Тельца: Плеяд и Гиад. Видеть в данном описании именно эти скопления позволяет упоминание в указанном фрагменте звезды Тиштар (т. е. Сириус и Большого Пса), с которой они появляются на небе одновременно, знаменуя начало сезона дождей... По-видимому, миф о трехногом осле можно считать самым архаическим из дошедших до нас иранских *космогонических концепций*, ведь в ней не называется создатель Вселенной, которая мыслится сакральной и существующей сама по себе» [12, с. 248].

Список общих божеств и понятий ясно показывает, что зороастрийская система по сути та же, что и ведическая. Присутствие Индры в списке дэвов, по-видимому, является зеркальным отражением того низведения Индры, которое началось в пурианские времена, когда вместо связи со Суварном через промежуточную область, владыкой которой является Индра, подчеркивалось прямое поклонение Великому Господу (Вишну или Шива). Это нововведение не противоречит ведической системе, поскольку тройственное деление представляет собой рекурсивный порядок. В зороастрийской системе дэвы входят в состав добрых сил под обозначением *язата* (*яджатра*, обожаемые). В

зороастрийской мифологии вспоминаются ведические мудрецы и герои, такие как Кави Сушрава (Кайхусрав), Кави Ушанас (Кайкавус). Имена Кшатра Вирья (Шахрияр) и Суварна (Хваррах, Фаррах) помогают найти логику поздних персидских имен. *Даева* в современном персидском языке известны как *дев*.

Сходство древнейшей формы авестийского языка с диалектом Вед настолько велико в лексике, дикции, метре и общем поэтическом стиле, что при простом применении фонетических законов целые авестийские строфы могут быть переведены слово в слово на ведийский язык, так что получаются стихи, правильные не только по форме, но и по поэтическому духу. Близость в области мифологии также велика. Ведь религиозная реформа Заратустры привела к очень значительному смещению и трансформации мифологических представлений. Из многих идентичных терминов, связанных с ритуалом, здесь необходимо упомянуть только ведийскую яджну = авестийскую ясну, жертвоприношение, атарван = дтраван, жрец огня, сома = хаома, опьяняющий сок растения сома, в обоих культах предлагаемый в качестве главного возлияния, отжатый, очищенный через сито, смешанный с молоком и описанный как владыка растений, растущий на горах и принесенный орлом или орлами. Нас интересуют скорее поразительные соответствия в мифологии. В обеих религиях термины *асура* = *ахура* применяется к высшим богам, которые в обоих случаях представляются как могущественные цари, передвигающиеся по воздуху в своих боевых колесницах на быстрых конях, и по характеру благожелательные, почти полностью свободные от коварства и аморальных черт:

Подойди в наши края с этим громом,
Выливая воду, о Асура, отец наш!
Ревни, греми, вложи зародыш!
Летай вокруг на колеснице, полной воды!
Тяни хорошенько вниз развязанный бурдюк!
Да сровняются холмы и долины!
Пусть хлынут вперед выпущенные ручьи!
Пропитай жиром землю и небо!
Да будет хороший водопой для коров! [13, с. 85]

Так, самое главное сходство в индийских и иранских верованиях проявляется в пантеоне богов. В обеих системах верований боги делятся на два класса - добрые и злые. Однако существует полный контраст в использовании для этих богов таких терминов, как Ахура-Асура и дэва-даэна. Сравнительный анализ индийской и иранской мифологий показывает, что Митра, Варуна и

Индра в силу того, что их относят к «добрыми» богами, становятся объектами восхваления и поклонения.

В индийской мифологии Варуна, Митра и Бхага происходят от Адитьи, имени солнца в Ведах. Имя Варуны происходит от глагольного корня *vr*, означающего «покрывать, содержать»; ведь он содержит вселенную, и его атрибутом является суверенитет. Считается, что воды земли окружают землю, а Варуна управляет ими. Варуна находится рядом с Индрой, величайшим из богов «Ригведы». Количество гимнов, посвященных его восхвалению, не является достаточным критерием его возвышенного характера. Едва ли наберется дюжина гимнов, посвященных исключительно ему. Если судить по статистическому стандарту, то он относится лишь к божествам третьего класса; и даже если принять во внимание два десятка гимнов, в которых он упоминается вместе со своим двойником Митрой, то он окажется лишь на пятом месте в порядке приоритета, располагаясь значительно ниже Асвинов и примерно на одном уровне с Марутами. Антропоморфизм личности Варуны более полно развит с моральной, чем с физической стороны. Описания его личности и снаряжения скудны, больше внимания уделяется его деятельности. Самым нелюбимым поведением Варуны является ложь. В этом отношении он считается богом Вед, который ненавидит ложь и распространяет болезни, особенно болезнь собирания воды, на грешников. Эквивалентом Варуны в иранской мифологии принято считать Ахуру Мазду, буквально означающую «Господь великого знания/великий Бог» и он является «творцом земной и духовной жизни»; он создал «священные тела», «землю, воду и деревья», «все хорошие существа» и «все хорошие, истинные вещи». Он «добрый», «святой», «чистый», «истинный»; один отрывок гласит следующее:

Благая мысль – творенье, Мое, о Заратуштра.

И Истина, что Лучшая, - Творение мое.

И эта Власть Желанная – Творение мое,

Святое благочестие – Творение мое.

И Целостность и Бессмертие – Для праведных награда

В потустороннем мире – Творение мое [11, с. 21].

На самом деле, помимо сходства между терминами Ахура и Варуна, необходимо также подчеркнуть контраст между терминами Ахура и Асура. В обеих мифологиях, иранской и индийской, боги одинаково делятся на добрых и злых. В иранской мифологии хорошие боги называются ахурами, а плохие - дэвами, а в индийской, наоборот, плохие боги называются асурами, а хорошие - дэвами. Дэвы, используемые для описания хороших богов в индийской мифологии, используются для описания плохих богов в Иране. При сравнении

обеих мифологий видно, что в иранской мифологии нет изменений в использовании понятий на протяжении истории, а в индийской мифологии те же термины используются в разные периоды с противоположными значениями. Хотя термин «дэв» используется для обозначения добрых богов и божественных существ в Ведах, он также несколько раз используется в Ведах как прилагательное для обозначения демонов.

Подобным образом утверждается, что слово Асура иногда используется с противоположными значениями в индийской мифологии, но термин Ахура используется в том же смысле во всей «Авесте». М. Бойс, анализируя общность и различия в понимании «асуры/ахуры» в ведической и авестийской литературе пишет: «Ахура-Мазда - верховное божество, стоящее гораздо выше Митры и Апам-Напата, чьими действиями он управляет и руководит. Ахура-Мазда в представлении верующих ни с какими природными явлениями не связывается, но является воплощением мудрости, которая должна управлять всеми действиями и богов, и людей. В Ригведе он именуется Асура («Господь»), и в одном из гимнов к двум меньшим божествам обращаются так: «Вы оба заставляете идти дождь с неба по божественной власти Асуры... вы оба защищаете свои законы по божественной власти Асуры. По истине-рта вы правите миром» [14, с. 28-29]. Так, в индийской мифологии Асура используется в хорошем смысле в «Ригведе», но в двух местах он также используется для обозначения злых богов, тогда как Ахура используется в хорошем смысле во всей «Авесте». Асура, используемый в индийской мифологии для обозначения злых богов, в ранних ведических текстах используется для обозначения вечной жизни, особенно в качестве прилагательного к Варуне, правителю вечной небесной сферы:

Не (порази) нас твоим смертельным оружием, о Варуна,
Которое ранит, когда ты ищешь сотворившего грех, о Асура!
Да не отправимся мы в путешествие прочь от солнца!
Ослабь же (наши) прегрешения, чтобы мы жили!
Поклонение тебе, о Варуна, (мы) презкде (выражали), и теперь,
И в будущем мы хотим его выразить, о рожденный силой! [5, с. 269]

Исследователи, в том числе вышеуказанный М. Бойс, анализирующие индоиранские религии, утверждают, что в этих религиях есть два основных взгляда. Первая из них заключается в том, что в природе существует борьба между добром и злом, а вторая - в том, что в природе существует закон и порядок. Для концепций закона и порядка, встречающихся в обеих мифологиях, используются понятия «рита» или «рта» в индийской мифологии и Аша в иранской мифологии. Концепция Риты используется в индийской

мифологии, для указания на то, что есть порядок природы, так и честность человека. Другими словами, рита выражает закон и порядок в природе и человеке. Именно Варуна устанавливает порядок, закон и правила в природе, то есть риту. Варуна - покровитель Риты, бог Риты, которая является эффективным и стабильным законом. Эти законы тверды, неподвижны и устойчивы как скала. Варуна, который является одновременно основателем и защитником риты, т.е. закона, также является правителем Вселенной, существом, создающим закон и порядок природы, и отцом всего сущего:

Варуне, чье украшение - закон,
(Эта хвала) пусть послужит к великому удовольствию!
Ведь они двое достигли непререкаемой власти,
Полного асурского господства.
И подобно (их) заветам, человеческий (обет)
Помещен на небо для обозрения.
Вас двоих, таких (великих), (я зову) на гонки колесниц,
На широкое их присталище. [13, с. 72]

Варуна регулирует дни и ночи. Ритм его «риты» создает порядок на земле. Рита Варуны — это закон, который создает или поддерживает все в соответствии с гармонией и все работает в соответствии с этим ритмом. Этот ритм также необходим для творения. Закон риты имеет два аспекта: материальный и духовный. Как материальный аспект виден в природе, так и духовный аспект должен проявляться в человеке. Другими словами, неправильно думать об этом законе только как о физическом принципе. Это также нравственный путь.

Благодаря этим характеристикам рита в смысле закона в «Ведах» пересекается с понятием «аша» в Авесте. И в Ведах, и в Авесте говорится, что вселенную следует законам риты/аши. В «Авесте» - высший закон мира — это *аша* (авест. – *Аша-Вахишта* – «порядок, справедливость, истина») и высший идеал верующего - исполнить его, стать «ашаваном», обладающим «ашей»:

Мы молимся молитвам «Ахуна-Варья» сильной,
«Аша-Вахишта» милой,
Святым Бессмертным молимся,
Мы почитаем Силу,
Довольство, Мощь, Победу,
И Власть и Хварно чтим, Ахура-Мазде светлому,
Благому поклоняемся [4, с. 168].

Анализируя эти два понятия, которые так близки друг к другу, отметим, что они могут иметь одинаковое происхождение. Возможно, что *rt* в санскрите

вошел в язык «Авесты» как *sh*, отсюда, *pta*, вероятно, произносилась как *арта*, которое впоследствии произносилось как *аша* иранскими ариями. Аша - это вечная, единственная истина, которая является главным источником реализации всей эволюции в мире и она - истина, которая держит трон Бога. Это великий закон, по которому устроена Вселенная; это Божий план. Аша - это божественный план или закон, который управляет всем видимым творением; она есть Истина и в «Авесте», в тех местах, где упоминается Аша (Истина), говорится, что те, кто следует ей, обретут вечную жизнь, и что Аша - единственный истинный путь, т.е. лучшая путь и тот человек, который совершает каждый поступок как поклонение, согласно закону Аши, считается лучшим у Мазды Ахуры, за которой следует Аша:

И сам могучий Митра, Чьи пастбища просторны,
Ей проложили путь; За ней летели следом Высокая, благая, Божественная
Аши,
А рядом с ней Богатство На колеснице быстрой,
Пока не долетела До Хванавант-горы,
Пока не опустилась Стрела на Хванавант. [11, с. 68]

Таким образом, концептуализируя и используя эти гомологии между своими священными текстами и метафизическими компонентами и воплощенной природой человека, зороастрийские и индийские толкователи в своих религиозных и мифологических мировоззрениях представляли их как основу этических учений и нравственных принципов. В этих мировоззрениях главную роль отводится пантеону богов, при сравнении которых в обеих системах верований обнаруживается, что некоторые из них имеют одинаковые характеристики в обеих мифологиях без каких-либо изменений (например, Митра, Сом, Бага, Арьяман, Ваю), в то время как другие изменились, либо сохраняя некоторые черты прежней своей характеристики, либо сохраняя только названия и всецело изменяя свою суть. Помимо пантеона богов, было установлено, что иранские и индийские арии схожи в плане мифологических героев и этико-социальной стратификации. В зороастрийских и индийских воззрениях чтобы остановить волну разрушения в мире, создана концепция добра и зла, где вся борьба пантеона добрых богов направлена на искоренение зла и закладывается принцип их моральной философии, установив четко определенные нравственные правила и нормы, чтобы сохранить общину от ее полного уничтожения злом.

Литература

1. Авеста. Избранные гимны из Видевдата. Перев. с авестийского И.М. Стеблин-Каминского. – М.: «Дружба народов», 1993. 207 с.

2. Паймани Б. Взгляд на место деревьев и священных растений в «Шахнаме» Фирдоуси с учетом народных поверий //Иран-наме. Научно-востоковедческий журнал. № 2 (18), 2011. С. 109-126.
3. Акишев А. К. Искусство и мифология саков. - Алма-Ата, 1984. 176 с.
4. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. – М.: «Восточная литература» РАН, 1997. 352 с.
5. Авеста в русских переводах (1861—1996) / Сост., общ. ред., прим., справ, разд. И. В. Рака. - СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. 480 с.
6. Ригведа. Мандалы I-IV. – М.: «Наука», 1999. 768 с.
7. Ригведа. Мандалы IX-X. – М.: «Наука», 1999. 559 с.
8. «Михр-яшт». Перев. И.М. Стеблин-Каминский // Авеста в русских переводах (1861—1996) / Сост., общ. ред., прим., справ, разд. И. В. Рака. - СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. 480 с.
9. Фирдоуси. «Шахнаме». От начала поэмы до сказания о Сохрабе. Т. 1. – М.: Изд.-во АН СССР, 1957. 675 с.
10. Виноградов А. Г. Авеста. Гаты Заратуштры. – М.: «Издательские решения», 2022. 340 с.
11. Фирдоуси. «Шахнаме». От начала царствования Искандера до начала царствования Йездгерда, сына Бехрама Гура. Т.5. – М.: «Наука», 1984. 390 с.
12. Бакина В.И. История древней космологической философии. – М.: МАКС Пресс, 2020. 248 с.
13. Ригведа. Мандалы V-VIII. – М.: «Наука», 1999. 744 с.
14. Бойс М.Б. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. - 4-е изд., испр. и доп. - СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. 352 с.

УДК 9

БОБОҶОН ҒАФУРОВ – ОЛИМИ ЗАБАРДАСТИ САТҲИ ЧАҲОНӢ, АРБОБИ БАРЧАСТАИ ДАВЛАТӢ ВА ДИПЛОМАТИ МАРДУМӢ

Ғаффорӣ Н.У.

*Донишгоҳи давлатии ҳуқуқ, бизнес ва сиёсати Тоҷикистон
(ш. Хуҷанд, Ҷумҳурии Тоҷикистон)*

Аннотатсия. *Бобоҷон Ғафуров аз зумраи он олимони таърихиносо мебошад, ки анъанаҳои устодони бузурги тоҷикишиносро давом дода, дар омӯхтани таърихи халқи тоҷик ҳиссаи ниҳоят калон гузошт ва асарҳои ӯ тадқиқотҳои беҳтарин оид ба таърихи Тоҷикистон ба ҳисоб меравад.*

Калидвожаҳо: *Тоҷикон, Б. Ғафуров, таърих, осори фарҳангӣ*

БОБОДЖАН ГАФУРОВ – УЧЁНЫЙ С МИРОВЫМ ИМЕНЕМ, ВЫДАЮЩИЙСЯ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДЕЯТЕЛЬ И НАРОДНЫЙ ДИПЛОМАТ

Гаффори Н.У.

*Таджикский государственный университет права, бизнеса и политики
(г. Худжанд, Республика Таджикистан)*

Аннотация. Бободжон Гафуров – один из тех ученых-историков, которые продолжили традиции великих мастеров таджикской истории и внесли большой вклад в изучение истории таджикского народа, а его труды считаются лучшими исследованиями по истории Таджикистана.

Ключевые слова: Таджики, Б. Гафуров, история, культурные артефакты.

BOBOJAN GAFUROV – WORLD-NAME SCIENTIST, OUTSTANDING STATESMAN AND PEOPLE'S DIPLOMAT

Gaffori N.U.

*Tajik State University of Law, Business and Politics
(Khujand, Republic of Tajikistan)*

Annotation. Bobojon Gafurov is one of those historical scientists who continued the traditions of the great masters of Tajik history and made a great contribution to the study of the history of the Tajik people, and his works are considered the best studies on the history of Tajikistan.

Key words: Tajiks, B. Gafurov, history, cultural artifacts.

Мегӯянд, ки номи миллатро аслан фарзандони бонангу номусаш зинда медоранд. Оре, фарзандони бонангу номусаш мисли Садриддин Айнӣ, Бобочон Гафуров дигар бузургонаш миллати моро ба оламиён муаррифӣ мекунанд. Имрӯз мо саҳифаҳои зиндагиномаи ғанию дурахшони академик Бобочон Гафуров (1908-1977)-ро варақ зада, равшан мебинем, ки он кас ҳанӯз аз овони ҷавонӣ сарнавишташонро ба илм пайвастанд ва тамоми ҳастию вучуди хешро барои рушди илми ватанӣ сарф намуданд. Ҳарчанд мо шахсияти аллома Бобочон Гафуровро чун сиёсатмадор ва муаррих бештар шинохтем, аммо ҳанӯз дар паси ин симои барҷастаи сиёсӣ ва илмӣ корномаҳои зиёде нухуфтаанд, ки моро ба маърифати амиқтари онҳо, рӯзгори ибратангези ин нобиғаи асри бистум ҳидоят менамояд. Рӯзгори ибратангези академик Бобочон Гафуров аз ҳар ҷиҳат барои мо, меросбарони ӯ омӯзанда ва таблиғшаванда барои насли имрӯз ба шумор меравад.

Бобочон Гафуров аз зумраи он олимони таърихшинос мебошад, ки анъанаҳои устои бузурги худ Садриддин Айнӣ ва тоҷикшиносони асил В.В. Бартолд, М.С. Андреев, А.А. Семёновро давом дода, дар омӯхтани таърихи халқи тоҷик ҳиссаи ниҳоят калон гузошт ва асарҳои ӯ тадқиқотҳои бехтарини оид ба таърихи Тоҷикистон, инчунин дар омӯзиши таърихи халқҳои Осиёи Миёна ва таърихи Ватани сермиллати шуравӣ мебошанд.

Меҳру муҳаббати омӯхтани таърихи халқаш ҳанӯз дар солҳои 30-юми асри XX, ки Бобочон Гафуров дар Институти коммунистии журналистикаи Москва

тахсил мекард, сар шуд. Маҳз дар ҳамин солҳо дар fronti илми таърихшиносии ватанӣ як дигаргунии қатъие ба миён омад, ки партия ва ҳукумат дар назди муаррихон вазифаи басо масъул ва бошараф, яъне аз нуқтаи назари методологияи марксистӣ-ленинӣ омӯхтани илми таърих ва махсусан халқҳои СССР вазифаи пешгузошт. Дар партави ин қарорҳо шавқу ҳавас ва рағбати омӯхтани таърихи халқ дар замири дили Бобочон Ғафуров дучанд зиёд шуд.

Бобочон Ғафуров соли 1938 ба шӯбаи ғоибонаи аспирантураи Институти таърихи АИ Иттиҳоди Шӯравӣ дохил шуда, 11 апрели соли 1941 дар мавзӯи “Таърихи мазҳаби исмоилия аз ибтидои асри XIX то ҷанги якуми империалистӣ” зери роҳбарии ховаршиноси барҷастаи шӯравӣ, профессор Е.А. Беляев рисолаи номзадӣ дифо намуданд. Зарурати аз ҷиҳати илмӣ таҳқиқ намудани таърих ва мавқеи сиёсии мазҳаби исмоилия амри тасодуф буда наметавонист. Онро ҷудоиандозии мазҳабӣ дар Тоҷикистон, ки пайравони ин тариқат сокинони азалии Бадахшон решаҳои қавии таърихӣ доранд, пеш оварда буд ва ин масъулият ба зиммаи Б. Ғафуров гузошта шуда буд.

Шиносоӣ бо фаъолияти илмӣ-ҷамъиятии Б. Ғафуров дар охири солҳои 30 – ибтидои 40-уми асри XX ба маҷрои ниҳоят печидаи шарқшиносии умумибашарӣ гузаштани он кас ҳисоб меёбад. Ногуфта намонад, ки қобилияти баланди илмӣ-тадқиқотии Б. Ғафуров дар ин марҳила дар таълифу ба ҷоп расонидани китоби “Вожгун ёфтани аморати Бухоро: Бахшида ба 20-солагии инқилоби шӯравӣ дар Бухоро (солҳои 1920-1940)” (1940), ки дар ҳаммуаллифӣ бо Н.Н. Прохоров анҷом дода буданд, баръало маълум гардид.

Бобочон Ғафуров аз зумраи шахсоне буданд, ки дар солҳои шадиди Ҷанги Бузурги Ватании солҳои 1941-1945 чун котиби дуҷуми КМ ҲК (б) Тоҷикистон ва олими таърихшинос дар мубориза аз болои душмани фашистии немис ҳиссаи калон гузошта, асарҳои ватандӯстонаи «Муборизаи халқи тоҷик ба муқобили истилогарон аз асорати аҷнабӣ» (1942) ва «Халқи тоҷик дар мубориза барои озодӣ ва истиқлолияти Ватани худ» (1944)-ро дар ҳаммуаллифӣ бо Н.Н. Прохоров навиштанд, ки падидаи ниҳоят назаррас дар таърихнигории ватанӣ маҳсуб меёбад.

Бобочон Ғафуров 24 апрели соли 1944 дар сессияи якуми илмии филиали Тоҷикистони Академияи илмҳои СССР бо маъруза дар мавзӯи «Гузаштаи бои таърихи халқи тоҷик муқаммал омӯхта шавад» баромад карда, аз зарурати баланд бардоштани нақши муаррихони ватанӣ дар тарбияи ватандӯстӣ ва омӯзиши таърихи қаҳрамононаи халқи тоҷик ҳарф заданд.

Саҳми беназири Бобочон Ғафуров барои рушди илми ватанӣ солҳои 1946-1956 ба ҳайси котиби аввали КМ ҲК Тоҷикистон фаъолият намудан аён гардид. Он кас барои равнаку инкишофи илми ҷумҳурӣ хидматҳои калон карданд, ки

махз бо ташаббус ва сарвари он кас якчанд боргоҳи илм, аз қабили Донишгоҳи давлатии Тоҷикистон (соли 1948), Академияи илмҳои Тоҷикистон (соли 1951), Институти политехникии Тоҷикистон бо номи Бобочон Ғафуров (1956) таъсис ёфтанд. Маҳз ҳамин тавачҷӯҳи ба илм доштаи алломаро ба назар гирифта, соли 1956 он касро ба вазифаи директори Институти шарқшиносии Академияи илмҳои ИҶШС тавсия намуданд ва дар бадали 21 соли роҳбарӣ Бобочон Ғафуров худро чун арбоби мумтози илм ва ташкилотчии беҳамтои илм нишон доданд.

Академик Б. Ғафуров ба ЮНЕСКО лоиҳаи оид ба омӯхтани маданияти Осиёи Марказиро пешниҳод намуданд, ки он пурра тарафдорӣ карда шуд. Даре нагузашта Ассотсиатсияи байналхалқӣ оид ба омӯхтани Осиёи Марказӣ таъсис дода шуд, ки Б. Ғафуров раиси он интихоб гардиданд. Ассотсиатсия олимони ИҶШС, Хитой, Афғонистон, Ҳиндустон, Эрон, Покистон, Муғулистонро дар бар мегирифт. Дар доираи фаъолияти он дар шаҳрҳои Душанбе, Ашқобод, Самарқанд ва кишварҳои шарқи хориҷӣ як силсила маҳфили ҷамъиҳои байналхалқии илмӣ баргузор гаштанд. Чунончи, соли 1968 таҳти роҳбарии Б. Ғафуров дар шаҳри Душанбе оид ба тамаддуни кӯшониён конфронси бонуфузи илмӣ баргузор шуд, ки таъсири амиқ гузошт. Сипас аз 26 сентябр то 5 октябри соли 1970 дар шаҳри бостонии тоҷикон Самарқанд бо иқдоми Б. Ғафуров симпозиуми байналхалқии ЮНЕСКО доир ба санъати халқҳои Шарқ дар аҳди Темуриён гузаронида шуд. Соли 1972 дар шаҳри Ашқобод боз бо ташаббуси устод конференсияи байналхалқии оид ба инкишофи иҷтимоӣ ва маданияи мамлакатҳои Осиёи Марказӣ дар асрҳои XIX-XX доир гардид.

Саҳми бузурги ин донишманди боистеъдод ва ташкилотчии беназири илм беандоза зиёд аст. Бобочон Ғафуров дар муддати сарвари Институти шарқшиносӣ будан дар таҳрири чандин рисолаҳои илмӣ иштирок камуданд, солиёни дароз сармуҳаррири маҷаллаи «Азия и Африка сегодня», узви ҳайати таҳририяи нашри сеюми «Большая Советская Энциклопедия» (30 ҷилд), «Советская историческая энциклопедия» (16 ҷилд), «Всемирная история» (11 ҷилд) ва узви ҳайати таҳририяи маҷаллаи «Иностранная литература» ва бисёр дигар нашрияҳо буданд.

Бобочон Ғафуров дар тӯли зиндагии пурбаракати хеш осори фарҳангиву таърихӣ зиёдере ба ёдгор гузоштаанд, ки теъдоди онҳоро метавон наздик 400 ба қалам дод. Дар миёни ин осори гаронмоя чунин шоҳасарҳои безавол, аз қабили «Таърихи мухтасари халқи тоҷик», «Тоҷикон», «Давраи кӯшониён ва тамаддуни ҷаҳонӣ», «Ал-Форобӣ дар таърихи тамаддун», «Искандари Македонӣ ва Шарқ» ва даҳҳо дигаронро ба камоли ифтихор ном мебарем.

Саҳми барҷаста ва бузурги академик Бобочон Ғафуров, ки бар пояи шинохти зарурати таърихӣ аз дидгоҳи имрӯз равшан мешавад, мусоидат дар

густариши андешаи миллии тоҷикон ва таҳқиқи шинохти сарнавишти ин миллати куҳанбунёд дар замони шӯравӣ ба шумор меравад. Дар айёме, ки аз миллатҳои ҷудогонаи таркиби Иттиҳоди Шӯравӣ суҳан ба забон овардан хеле душвор буда, баръакс ба таъбири Пешвои миллат кӯшишҳои худшиносии миллии сарқуб мешуданд ва танҳо бояд аз халқи ягона ва кабир ҳарф зад, аллома Бобочон Ғафуров ҳамчун роҳбари сиёсӣ на танҳо дар амри омӯзиши таърихи миллати куҳани тоҷик аҳли илму маорифро сафарабар ва ҳидоятгарӣ намуд, балки худ бо навиштани китоби «Таърихи мухтасари халқи тоҷик» дар соли 1947 ба забони тоҷикӣ ва баъдтар китоби «Тоҷикон» худ намунаи ибрат барои пайравони ин ҷараёни худогоҳона гардида, тамоюлҳои қатъии илми таърихнигории тоҷик, инчунин таҳаввули андешаи миллиро дар ин рӯзгори пур аз ғоҷеаву муаммоҳои сиёсӣ асос ниҳод, ки барои даврони баъдина ба ҳукми пояҳои муҳками илмиву мафкуравӣ хидмат намуданд. Ба сурати дигар, аллома Бобочон Ғафуров дар паҳлуи устои хеш Садриддин Айнӣ қарор гирифта, дар замони шӯравӣ ба ташаккули худогоҳии маънавии мардуми хеш, ривож ва густариши андешаи миллии мардуми тоҷик нақши муассир гузошт. Ба хидматҳои бузурги аллома Бобочон Ғафуров дар ин самт Асосгузори сулҳу ваҳдати миллии, Пешвои миллат, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон дар китоби худ «Ҷеҳраҳои мондагор» баҳои баланд дода, ин ташаббусҳои наҷиби эшонро дар сурати таълифи китоби «Таърихи мухтасари халқи тоҷик» хеле бамаврид шарҳу тавзеҳ кардаанд: «Ҳадафи Бобочон Ғафуров бо нашри ин асар ва асарҳои минбаъда ба оламиён исбот намудани ин нукта буд, ки тоҷикон қадимтарин сокинон ва соҳибони ҳақиқии ин марзу бум буданд ва ҳастанд. Дар он даврае, ки ғояҳои интернационализми сохта мағзу устухони низоми мавҷударо фаро гирифта буд ва ҳамагуна кӯшишҳои худшиносии миллии сарқуб мешуданд, аз ҷониби роҳбари мақоми аввали ҷумҳурӣ даст задан ба омӯзиши мавзӯи тақдири миллати тоҷик худ як қаҳрамонӣ буд. Ин асар шӯълае буд, ки ба саҳифаҳои торику фаромӯшгаштаи таърихи миллат равшанӣ андохта, падидаҳои худшиносиву ифтихори миллиро такмил дод ва ба фарзандони бедордилу фидойӣ рӯҳ бахшид. Нашри ин асар дар ҳамон давра аз ҷасорату матонат ва ватанпарварии олим шаҳодат меод. «Таърихи мухтасари халқи тоҷик» ба забони русӣ тарҷума ва дар муддати кӯтоҳ се маротиба дар Маскав нашр гардид. Ин асар аз тарафи шарқшиносони ҷаҳон баҳои баланд гирифта, барои тадқиқоти минбаъда ва ба вучуд омадани таърихи бисёрҷилдаи халқи тоҷик замина гузошт» .

Яке аз дастовардҳои пурарзиш ва беназири илмии академик Бобочон Ғафуров, ки он касро абадан дар радифи алломаҳои бузурги миллат ҷой дод, шоҳасари безаволашон «Тоҷикон» мебошад, ки соли 1972 дар Москва бо теъдоди 10 ҳазор нусха ба таърифи расид. Олими бузург дар паи таснифи асари

«Тоҷикон» зиёда аз 30 соли умри худро ба харч дода, таърихи пайдоиш, рушду такомул ва талошу пайкорҳои алайҳи тӯдаи истисмор ва тачовузор бурдаи халқи тоҷикро дар рафоқату муттафиқӣ ва раобити қавии он ба халқҳои соири Осиёи Марказӣ: ўзбекҳо, туркманҳо, қирғизҳо ва қазоқҳо равшану амиқ нишон додаанд. Шарқшиноси барҷастаи чех, дӯсти бузурги Б. Ғафуров Иржи Бечка оиди ин асар чунин баҳо додааст: «Тоҷикон»-и Бобочон Ғафуров на танҳо ҳудуди имрӯзаи Тоҷикистон, балки тамоми тоҷикони Осиёи Миёна, ҳамчунин қисмати бузурги Афғонистони имрӯзаро фаро гирифтааст. Аз ин лиҳоз, асар на танҳо барои халқи тоҷик, инчунин барои донишмандони таърихи инкишофи тамоми халқҳои Осиёи Марказӣ аҳамияти калон дорад».

Пешвои миллат, муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон зимни суҳанронии хеш дар маҷлиси ботантана ба ифтихори ҷашни 90-солагии Бобочон Ғафуров 24-декабри соли 1998 гуфта буданд: «Китоби «Тоҷикон» воқеан шиносномаи миллат аст. Ин шоҳасари безавол, ки самарай меҳнати сисолаи олим аст, аз ҷумлаи тадқиқоти бунёдӣ ва фарогирандаи таърихи халқҳои Осиёи Марказӣ ба шумор меравад. Ин асар, барҳақ, китоби рӯимизии ҳар як фарди соҳибмаърифати тоҷик мебошад ва барои ҳудодоҳии миллий ва рушди тафаккури таърихӣ мардуми мо чун обу ҳаво зарур аст».

Ҳақ ба суҳанони пурарзиши Пешвои миллат Эмомалӣ Раҳмон аст, ки «Тоҷикон»-и Бобочон Ғафуров барои болоравии худшиносӣ ва ҳудодоҳии миллии мо, алалҳусус ҷавонони саодатманди мо як такони ҷиддие гардид. Маҳз аз ҳамин хотир ба Бобочон Ғафуров унвони олии Ватан- Қаҳрамони Тоҷикистон дода шуд.

Собиқ директори Институти шарқшиносии Россия, академик Р. Б. Рыбаков соли 1999 ба қорномаи бузурги таърихӣ академик Бобочон Ғафуров баҳои баланд дода, чунин қайд карда буд: “Дипломати хирадманде буд, ки дар ҳалли масъалаҳои мураккаб роҳашро меёфт. Илҳомбахши баҳсҳои илмӣ буд, ки суҳанҳои пухтаи ӯ ба онҳо нуқтаи охири мегузошт. Институти шарқшиносии Россия беш аз 180 сол арзи вучуд дорад, аммо он комёбиҳое, ки институт дар давраи сарвари Б. Ғафуров ба даст овард, чун давраи тиллоӣ ҳисоб кард. Пас, Ғафуров ҳам олими забардаст ва ҳам ташкилотчӣ беҳамтои илм асту мисли ӯ кам вомерӯад”.

Саҳми бузурги Бобочон Ғафуровро дар рушди илми ватанӣ, ҳосатан дар соҳаи инкишофи илми ҳоваршиносӣ ва таърихшиносӣ ба назар гирифта, он касро соли 1951 академики АИ РСС Тоҷикистон, соли 1958 узви вобастаи АИ СССР ва соли 1968 узви ҳақиқии АИ СССР интихоб намуданд. Ҳамзамон узви фахрии Донишгоҳи Олигарх (Ҳиндустон) ва Донишгоҳи Техрон (Эрон), узви фахрии ҷамъиятии Кёрёши Чала дар назди Академияи илмҳои Маҷористон (Венгрия), узви хориҷии Академияи илмҳо ва санъати Босния ва Гертсеговина (Югославия) интихоб гардида буданд. Соли 1968 сазовори Мукофоти байналхалқӣ ба номи Ҷавохирлол Неҳру гардиданд.

Бобочон Ғафуров дар байни олимони бисёр мамлакатҳои Шарқ, хусусан, Ҳиндустон, Покистон, Эрон, Афғонистон, мамалики араб обрӯю эътибори калон доштанд ва бо ақлу заковати худ мақбули ҷаҳониён гашта буданд. Собик сарвазири Ҳиндустон Отал Бихар Вачпай

Ҳангоми ифтитоҳи конференсияи байналмилалӣ бахшида ба академик Б. Ғафуров соли 1990 дар Дехлӣ гуфта буд: «Одатан олимони барҷаставу писанди ҳамагон бударо дар ҳама ҷо кадр мекунанд. Дар мо, ҳиндӯён як ҳикмати қадими санскритӣ маълуму машҳур аст: «Олиму подшоҳро набояд баробар дар як радиф гузошт. Подшоҳро танҳо дар мамлакати худаш мешиносанд, аммо олимро дар ҳамаи олам кадр мекунанд». Аз рӯи ҳамин ҳикмати қадима амал карда, мо 90-солагии олими барҷастаи Иттиҳоди Шӯравӣ Бобочон Ғафуровро дар Ҳиндустон қайд карда истодаем, зеро ки ӯ ба тамоми оламиён тааллуқ дорад. Пас, мо Бобочон Ғафуровро чун фарзанди хеш кадр мекунем».

Ҳамин тариқ, олими забардасти сатҳи ҷаҳонӣ, арбоби барҷастаи давлатӣ ва дипломати мардумӣ Бобочон Ғафуров кутбнамоеро мемонанд, ки роҳи имрӯзаю ояндаи илми таърихи халқи тоҷикро равшан ва масоили самтҳои муҳими онро барои таҳқиқоти наслҳои оянда муайян намудаанд. Имрӯз қорномаҳои бузурги аллома Бобочон Ғафуров аз ҷониби Пешвои миллат бо унвони олии Қаҳрамони Тоҷикистон қадршиносӣ шуданд ва худ ҳамин иқдоми наҷиб аз он дарак медиҳад, ки маҷмӯи заҳмат ва талошҳои академик Бобочон Ғафуров дар сатҳи олӣ тақдир шуданд.

Адабиёт

1. Раҳмонов Э. Тоҷикистон: даҳ соли истиқлолият, ваҳдати миллӣ ва бунёдкорӣ.- Душанбе: Ирфон, 2001.- Ҷ.1.- С.497.
2. Эмомалӣ Раҳмон. Бобочон Ғафуров олими тавоно ва арбоби барҷастаи сиёсату давлатӣ // Ҷеҳраҳои мондагор.- Душанбе: ЭР-граф, 2016.- С. 328-343.
3. Ғафуров Б.Г., Прохоров Н.Н. Падение Бухарского эмирата: К 20-летию Советской революции в Бухаре (1920-1940 гг.).- Сталинобод, 1940.- 96 с.
4. Ғафуров Б.Г., Прохоров Н.Н. Борьба таджикского народа против чужеземных захватчиков и поработителей // Наше дело правое, враг будет разбит.- Сталинобод, 1942.- С. 34-73.
5. Ғафуров Б.Г., Прохоров Н.Н. Таджикский народ в борьбе за свободу и независимость своей Родины.- Сталинобод, 1944.- 212 с.
6. Ғафуров Б.Г. Тоҷикон: Таърихи қадимтарин, қадим, асри миёна ва давраи нав.- Душанбе: Нашриёти муосир, 2020.- 976 с.
7. Ғафуров У. Алломаи замон (Аз рӯзгор ва қорномаи илмии академик Бобочон Ғафуров).- Хучанд: Вароруд. 1998.- 376 с.
8. Ғафуров У. Равшангари таърих.- Душанбе: Ирфон, 1990.- 208 с.
9. Ғафуров У., Усмонов А. Нобиға.- Хучанд, 2017.- 140 с.

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Диноршоева З.М.,¹ Диноршоев А.М.²

¹Институт философии, политологии и права имени
академика А.М. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана

²Филиал Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова в городе Душанбе
(г. Душанбе, Республика Таджикистан)

Аннотация. В статье рассматриваются моральные, политико-правовые взгляды философов мусульманского средневековья, демонстрируется их преемственность, а также показана роль древнегреческих политико-правовых учений в их развитии. Обосновывается идея о том, что взгляды мусульманских средневековых философов обладают самостоятельностью и оригинальностью, тем самым отвергается европоцентристская позиция в отношении средневековой арабо-фарсиязычной философии.

Ключевые слова: философия, политико-правовые учения, государство, справедливость, добродетель, идеальное общество, право, закон, утопия, арабо-фарсиязычная философия, древнегреческая философия

POLITICAL AND LEGAL TEACHINGS OF MEDIEVAL MUSLIM THINKERS

Dinorshoeva Z.M.,¹ Dinorshoev A.M.²

¹Institute of Philosophy, Political Science and Law named after Academician A.M. Bakhovaddinov
National Academy of Sciences of Tajikistan

²Lomonosov Moscow State University in Dushanbe
(Dushanbe, Republic of Tajikistan)

Annotation. The article examines the moral, political and legal views of philosophers of the Muslim Middle Ages, demonstrates continuity, and also shows the role of ancient Greek political and legal teachings in their development. The idea is substantiated that the views of Muslim medieval philosophers have independence and originality, thereby rejecting the Eurocentric position in relation to medieval Arabic-Farsi language philosophy.

Key words: philosophy, political and legal doctrines, state, justice, virtue, ideal society, law, law, utopia, Arabic-Farsi language philosophy, ancient Greek philosophy.

Многие мыслители, проживавшие на территории мусульманского мира в средние века, придавали большое значение исследованию политической жизни общества. Философы пытались совершенствовать исламские политические системы через дидактические методы сравнительного анализа общественных отношений. Ими выдвигались различные «утопические» модели общественного развития и исследовались реально существовавшие до них и при их жизни формы государственного и общественного устройства. Также затрагивались проблемы властных отношений, природы политики, права и т.д. Впервые было проанализировано влияние климатических и географических условий на

общественные процессы, на характер людей и их поведение. Серьезному исследованию также были подвергнуты труды античных авторов.

Политико-правовые учения древнегреческих философов особенно проявились в размышлениях представителей школы софистов, которые стали первыми, кто развил демокритовскую установку – деление всего на «естественное» и «искусственное». Они четко разделили то, что существует по природе, и то, что существует по установлению, по закону; они разделили законы природы и общественные законы. Софисты зачастую скептически решали гносеологические (эпистемологические) проблемы, и склонялись к релятивизму в отношении этико-политических вопросов, считая мораль, право, справедливость относительными. Софисты сформулировали ряд связанных с этикой, социальными науками и эпистемологией вопросов, которые остаются актуальными и в наше время. Это, по сути, целые проблемные области, которые характеризуются такими ключевыми терминами, как относительное и абсолютное; право и власть; эгоизм и альтруизм; индивид и общество; разум и чувства [1].

Основными положениями этико-политических воззрений софистов были:

- добро и зло относительны, при этом критерием их определения является выгода, как личная, так и общественная (Протогор);
- добродетели можно научить, она дается как способность, которую надо развивать, ее можно приобрести старанием и обучением;
- моральные ценности и правовые нормы условны; они-искусственные построения людей и не всегда сочетаются с природой;
- государственные, противоестественные законы отличаются от общечеловеческих, естественных законов – они антагонистичны (Гиппий);
- критическое отношение к религии.

Философом, в центре внимания которого также была не натурфилософская, а этико-политическая и гносеологическая проблематика, являлся Сократ. Однако, он выступал против скептицизма и релятивизма софистов, выдвинув тезис о том, что существуют ценности и нормы, являющиеся всеобщим благом. Основные положения его философии этического антропологизма в последующем были заимствованы, переработаны и систематизированы Платоном, Аристотелем и др., а через них стали идейной основой этико-политических учений последующих эпох:

- что такое «знать»? Знать – это значит знать, что это такое;
- «добродетель» и «знание» образуют единство; человек, знающий, что такое «справедливость», будет поступать справедливо; познавший справедливость и поступающий справедливо будет счастлив;
- правильное знание необходимо ведет к моральным действиям;

- объективные моральные нормы существуют и это объективная истина;
- различие между добром и злом абсолютно, а не относительно;
- добро – это знание, а зло – это результат незнания; нравственность – следствие знания;
- самопознание – главный принцип выработки знаний о самом себе.

Некоторые из этих положений позже критиковал Аристотель, но он положительно оценил то, что именно Сократ впервые сознательно стал исследовать понятия и определения: «Сократ занимался вопросом о нравственных добродетелях и впервые пытался устанавливать в их области общих определений» [2].

Как видим, стройные этико-политические учения систематизаторов древнегреческой философии Платона и Аристотеля своими корнями уходят в исследования и изыскания предшествующих им древнегреческих философов. Скорее всего, именно благодаря усвоению, переработке, переосмыслению, анализу предшествующей этико-политической мысли, Аристотелю удалось стать зачинателем политической науки как отдельной самостоятельной дисциплины. Необходимо отметить, что после классического периода древнегреческой философии наступает период эллинизма, характерной чертой которого в области социально-философского знания является обращение к проблемам личной жизни человека. Если до этого философы рассматривали человека и связанные с ним проблемы (добродетель, счастье, деятельность и т.д.) в рамках «человек в сообществе», то теперь в центре внимания оказался изолированный, частный индивид. В классическую эпоху человек рассматривался как неотделимая часть общества, в эллинистическую он рассматривался в качестве самостоятельного индивида, обладающего внутренней природой, не зависящей от общества. Эпикуреизм, стоицизм, скептицизм, учение которых восходило к кинизму, при всех своих различиях, вращались вокруг одного вопроса – как обеспечить личное счастье? Эпикур, следуя Демокриту, отождествляет счастье с душевным спокойствием, безмятежностью души (атараксия). Стоики считали, что путь к счастью лежит через апатию, т.е. через искоренение страстных чувств, аффектов. Хотя многие мусульманские философы - мыслители были знакомы не только с учениями Платона и Аристотеля, но и с такими направлениями древнегреческой философии как пифагорейская школа, школа киников Диогена, школа Эпикура и т.д, однако, является возможным то, что индивидуалистический характер социально-политических воззрений этих школ не оказал решающего влияния на их политическую философию. Все же безусловным можно считать общепринятое мнение исследователей истории философии о том, что на

средневековых мусульманских философов особое влияние имели идеи Платона [3].

Однако, долгое время европейские исследователи обвиняли мусульманских философов в том, что они являлись лишь комментаторами Аристотеля, идеи которого пытались синтезировать с идеями Платона. Так, например, Е.Ж.Розенталь считает, что «политическая философия мусульманина», то есть Фараби, его этико-эстетические и другие размышления полностью «заимствованы у Платона и Аристотеля», что «великой заслугой» аль-Фараби является лишь то, что он «создал общую основу, необходимую для слияния созидательных идей двух цивилизаций (т.е. греко-эллинистической мысли с исламскими доктринами). Это слияние платоновских и исламских качеств, необходимых первому правителю идеального государства, является выдающимся вкладом Фараби в политическую философию ислама... Если аль-Фараби описывает различные устройства совершенных и несовершенных государств, то делает это в связи с высшим совершенством и счастьем человека, и потому что они обсуждаются в «Государстве» и «Законах» Платона и «Никомаховой этике» Аристотеля» [4].

К счастью, эта европоцентристская точка зрения уже во второй половине двадцатого века подверглась критике и до настоящего времени таджикские философы доказывают самостоятельность и оригинальность идей и учений восточных мыслителей. Они обогатили и развили общественно-политическую и философскую мысль древнегреческих философов и расширили границы социально-политической философии и круг исследуемых ею проблем.

Усилиями многих исследователей было доказано, что комментирование – это «форма выражения творческой мысли», и оно обусловлено пониманием «процесса становления и развития философии» [4]. Кроме того, нельзя не согласиться, что «никакое комментирование не остается пассивным переложением, ибо никто не может мыслить за другого. Даже на изложение чужих взглядов всегда накладывается отпечаток индивидуальности того, кто берет на себя функции посредника. Сократа излагали Ксенофонт и Платон, но как далеки эти изложения друг от друга». На наш взгляд, на сегодняшний день можно сказать о том, что этот вопрос в истории философии решен однозначно и возвращаться к нему не имеет смысла, а именно – арабо-фарсиязычные философы являлись величайшими последователями Платона и Аристотеля, но при этом были самостоятельными философами, выдвинувшими ряд новых проблем и их решений в философии.

Что касается вопроса о том, почему арабо-фарсиязычные мыслители опирались и комментировали в основном Платона и Аристотеля, то можно сказать, что в этом нет ничего удивительного, так как они определили

существенный этап становления философского самосознания как теоретической предпосылки историко-философского процесса. Кроме того, философская система Аристотеля содержала в себе обширный материал по всей предшествующей мысли, и потому мусульманские философы при рассмотрении различных натурфилософских, логических, правовых, социально-политических проблем опирались на учения Платона и Аристотеля, считая их учения основным источником знания.

Среди представителей средневековой арабской философии самое пристальное внимание учению о политике, государстве, власти уделяли в своих трудах Абу-ан-Наср аль-Фараби (870 – 950), «Братья чистоты» (X в.), Ибн Сина (Авиценна) (980 – 1037) и Ибн Рушд (Аверроэс) (1126 – 1198). Особняком стоит имя позднесредневекового арабского мыслителя Ибн Халдуна (1332 – 1406), который значительно превзошел своих предшественников, тем что отошел от анализа «идеального общества» и исследовал реальное общество во взаимосвязи всех сторон его жизни.

В своем подходе к политической проблематике представители арабо-мусульманской философии во многом следовали греческой философии, прежде всего взглядам на политику Платона и Аристотеля. Политическая мысль арабских мыслителей отличалась преобладанием нравственных вопросов, результатом чего стало выдвижение различных моделей «идеального общества». Такая социальная утопия выступала в качестве главной доминанты политической арабо-мусульманской философии. В основе этой социальной утопии восточных мыслителей лежит вера в человеческий разум, гуманизм, поиски путей ведущих к достижению счастья и социальной гармонии между людьми в обществе, которое возможно только в рамках существования «идеального города». Под таким городом они понимали любую относительно обособленную территорию с населяющими ее жителями, любой коллектив, группу людей, объединенных общностью проживания, общими целями и руководством (единой властью) – от небольшой деревни до Арабского Халифата. Предлагаемый исламскими мыслителями «идеальный город» – это такой город, где все граждане свободны и равноправны и никто не думает о своем превосходстве над другими. Правителями этого города являются достойнейшие люди из числа горожан, которые коллегиально правят городом с учетом интересов его жителей для достижения всеобщего счастья и благоденствия. В этом утопическом конструировании мира двигателем общественного прогресса становится разум. Надежды на построение «разумного идеального общества» питаются при этом не конкретным анализом реальных общественных отношений между социальными группами, а основываются на умозрительных конструкциях и религиозно-нравственных постулатах.

Основателем арабской политической философии считают Абу-ан-Насра аль-Фараби, являющегося создателем политической мусульманской философии

в том смысле, что первым выработал универсальную теорию идеального государства, пройдя дальше, чем простое выдвижение практических советов для реформ, как это было до и после него. Аль-Фараби, являясь первым философом, включившим социально-политическую тематику в свою философскую систему и определившим ее предмет и задачи, положил начало теоретическому и систематизированному исследованию этой проблемы. По признанию многих исследователей, на протяжении всей эпохи средневековья и намного позже на мусульманском Востоке его политическое учение оставалось непревзойденным, а те философы, которые обращались к рассмотрению этой проблемы исходили и опирались на него. Это стало причиной того, что влияние политических идей аль-Фараби ощутили почти все последующие философы и мыслители.

Значительное место в творчестве Фараби занимала разработка проблем этики и политики; самым крупным из его сочинений, посвященных этим проблемам, является «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», в котором наиболее полно представлены воззрения автора на природу общества и государства. Также политическая проблематика представлена в таких произведениях как «Афоризмы государственного деятеля» и «Гражданская политика».

В этих произведениях Фараби впервые на средневековом Ближнем и Среднем Востоке пытается с помощью философии осмыслить политическое и моральное состояние феодального общества. Конечной целью он считал достижение людьми счастья с помощью добродетельных дел. Но добродетелей, человек не может достигнуть в одиночестве, без сотрудничества с другими людьми. «По природе своей каждый человек устроен так, — пишет Фараби, — что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность. При этом каждый человек по отношению к другому находится точно в таком же положении. Вот почему лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе».

Фараби подробно анализирует образ жизни и поведение различных общественных слоев современного ему общества, где его симпатии на стороне совершенного общественного феодального государственного устройства, которым, по его мнению, является добродетельный город.

Несмотря на то, что Фараби возлагает ответственность за бедственное положение отдельных групп людей на политическую элиту феодального общества, он отнюдь не выступает против феодального правопорядка. Наоборот, Фараби изыскивает пути, чтобы укрепить феодальный строй. А критика нравов феодальной элиты выражает лишь его беспокойство за судьбу феодального устройства.

Фараби верил, что возникновение добродетельного государства зависит, прежде всего, от его главы. Фараби выделял шесть принципов умелого правления, в соответствии с которыми правитель должен: быть мудрым; «знающим, хранящим в памяти законы, правила и обычаи, установленные для города (общества) первыми имамами, и следовать им во всех своих действиях»; «проявляющим изобретательность в том, относительно чего не сохранилось от предшественников соответствующего закона»; «обладающим проницательностью и догадливостью..., в действиях своих он должен ставить целью улучшение благосостояния города»; «умеющим направлять словом своим людей к исполнению законов первых имамов и тех законов, которые он создал после них, следуя их примеру»; «имеющим телесную силу, необходимую для ведения военных дел, знать военное искусство – как искусство служебное и как управляющее искусство».

Теория добродетельного государства и просвещенного правителя имела идеалистическую основу, но, тем не менее, исторически она была шагом вперед в социологической и этической мысли эпохи раннего средневековья. Отстаиваемые Фараби просветительные идеи были подчинены главным образом развитию научных и философских знаний, при помощи которых, как он полагал, общество станет добродетельным. Все то, что мешало осуществлению этой идеи, Фараби подвергал критике. Наименьшего развития, говорил он, достигает то государство, в котором не ценят научных и философских знаний, где господствуют невежество, жадность, алчность и насилие. Говоря о недобродетельном государстве, Фараби, впервые в эпоху средневековья, показал социальные противоречия Аббасидского халифата и пытался теоретически объяснить их.

Социально-политическая проблематика занимает значительное место и в творчестве «Братьев чистоты» («Ихван ус-сафо»), басрийской религиозно-философской организации, возникшей в десятом веке. Историческое значение деятельности этой организации признают все исследователи, хотя вопрос о личностях, входящих в эту организацию, об их религиозной принадлежности остается открытым, в виду ее строгой законспирированности. «Братья чистоты» в своих общественно-политических воззрениях высказывают мысли схожие с идеями аль-Фараби. Например, говоря, об общественной сущности человека,

они приводят ту же мысль, которую приводят и аль-Фараби и другие мусульманские философы до и после него, и которую излагали древние греки: человек не может удовлетворить свои потребности и достичь цели живя в одиночестве, так как для этого ему необходимо овладеть в совершенстве всеми ремеслами, что невозможно. Мысль о том, что каждый член общества должен заниматься своим делом и выполнять свои обязанности, а в совокупности все, в том числе и воины, должны подчиняться правителю, который находится к ним в том соотношении, что голова к телу, тоже была высказана до и после «Братьев чистоты». Не оставили они без внимания и проблему правителя и его обязанностей. Согласно им, в первую очередь правитель должен - заключить договор с подданными, установить общие и частные правила, организовать сбор налогов, обеспечить защиту государства. Они высказали идею о том, что государства схожи с живым организмом – они рождаются, достигают расцвета и стареют. Поэтому и сменяют друг друга правящие династии и правительства. Однако это «Братья чистоты» связывают не с закономерностями исторического развития, а с концепцией круговорота в природе, которая была весьма типична для древних и средневековых представлений. Свои политические воззрения они связывают с работой организма – если душа справляется с управлением тела, человек сможет управлять домом, если справляется с управлением дома и своего хозяйства, то сможет управлять племенем, затем, если справится с этим, может управлять городом. Тот, кто успешно справляется с управлением города, может управлять божественным законом; тот, кто способен управлять божественным законом, обладает возможностью возвыситься до мира сфер небесных широт и достичь вечного мира.

В учении «Братьев чистоты» под политикой подразумевается управление и регулирование взаимоотношений между людьми снизу до верху общественной лестницы. К решению этого вопроса они подходят логически: если человек не способен управлять собой, своей семьей, не может наладить взаимодействие с соседями, друзьями, близкими и тд, соответственно он не сможет управлять городом, страной, то есть более объемной общностью людей.

Авиценна, величайший философ эпохи средневековья, хотя и уделил социально-политической тематике меньшее внимание, чем аль-Фараби, все - таки высказал ряд идей по проблеме возникновения общества, структуре города, правителе и управляющих и т.д. В изложении этих проблем, на наш взгляд, ощущается влияние не только древнегреческих философов, но и аль-Фараби. По утверждению ряда исследователей политическая ситуация на мусульманском Востоке ко времени жизнедеятельности Авиценны сложилась таким образом, что идеи создания справедливого, благополучного, образцового государства стали выглядеть неосуществимой мечтой и утопией. Поэтому

Авиценна в отличие от аль-Фараби был далек от мысли проектировать модели идеального государства подобно «идеальному государству» Платона и идеальному Граду Фараби. Общество, к которому стремился Ибн Сина, олицетворяло собой тип государства, основанного на справедливости (мадинаи одила), учитывающего интересы различных слоев населения с присущими его времени противоречиями и недостатками. В третьей, завершающей составной части своей практической философии – городской (гражданской) политике Авиценна излагает свои идеи о причинах возникновения и сущности общества, социальной структуре и политической власти. Причину возникновения общества он видит в необходимости обеспечения условий для жизнедеятельности людей, сохранения и продолжения бытия человеческого рода.

В одной из глав книги «Исцеление» («Шифо»), говоря о причинах возникновения общества, Авиценна пишет: «Известно, что человек отличается от всех видов животных тем, что в одиночестве без себе подобного, который бы помогал ему в необходимых делах, не может устроить свою жизнь... Поэтому люди объединились в общества и города.» [5]. Как видим, Авиценна появление общества, так же, как и аль-Фараби связывал с потребностями человека, которые он один удовлетворить не может. В процессе этого между людьми возникают связи (мушорикат, муомилот), которые подчинены определенным правилам (суннат). Основными принципами возникновения общества Авиценна также, как и Платон, Аристотель и аль-Фараби считает общественную сущность человека, потребность людей друг в друге для удовлетворения своих потребностей, общественную деятельность. Ибн Сина анализируя проблему «общество-человек» приходит к вполне диалектическому выводу: подобно тому, как нет общества без всеобщей взаимовыгодной трудовой дисциплины и объединения отдельных человеческих индивидов в единое сообщество, подобно этому нет отдельных человеческих индивидов вне общества, вне их взаимопомощи и взаимовыручки. Такая постановка вопроса дает основание утверждать, что Ибн Сина видел в человеке социальное существо, реализующее свои возможности только в обществе.

Говоря о структуре города, Авиценна повторяет мысль Платона, считая, что первейшей задачей правителя является организация структуры города через его деление на три части – управляющие, охраняющие и ремесленники. Каждой из групп должен назначаться управляющий, которому будет подчиняться другой управляющий меньшей группой и так до самых низов. Подобная иерархичность встречается и у аль-Фараби. Авиценна, как и его предшественник, связывает внутреннее устройство общества с деятельностью правителя, не учитывая

таких факторов как разделение труда, обладание собственностью на средства производства и т.д.

Вышеуказанную проблематику поддержал и Абуали Хасан ибн Али Туси более известный как Низамульмулк, сыгравший огромную роль в политической и культурной жизни таджикского народа, написав свое произведение «Сиесатнома». Согласно исследователям этого произведения, оно было написано по указу Маликшаха - одного из правителей Сельджукидской династии. Книга состоит из 50 глав, которые посвящены различным проблемам управления государством. Мы не можем однозначно утверждать о непосредственном влиянии политического учения аль-Фараби при написании этого произведения, но можем заметить, что при решении ряда вопросов Низамульмулк высказывает мнения, схожие с идеями ал-Фараби. Так например, глава восемнадцатая «Сиесатномы» называется «Об общении правителей со знающими мужами и мудрецами», в которой обосновывается необходимость для правителей совещаться и советоваться с учеными и знающими людьми при принятии какого-либо государственного решения. Прибегать к советам знающего и компетентного окружения, согласно автору «Сиесатнома», не есть признак слабости его воли и ума. Совсем наоборот – лишь сильный духом и умом может признать, что он не всемогущ и не всеведущ и не отказывается от советов знающих и мудрых людей.

Низамульмулк, как видим, как и аль-Фараби придерживается мнения о том, что один человек вряд ли может обладать всеми достоинствами, необходимыми для идеального правителя, а посему помощь компетентного окружения становится просто необходимостью. На наш взгляд более интересным является замечание Низамульмулка о том, что необходимо, чтобы при решении проблемы каждый высказал свое мнение и свое видение ее решения, затем, когда будут высказаны различные точки зрения, освещающие разные стороны этой проблемы, можно будет прийти к единому, устраивающему всех решению. Это похоже на диалогический метод, выдвинутый еще Сократом, когда истинное решение достигается путем ее доказательства в свободном споре. Низамульмулк при этом отдает предпочтение тем, кто не просто обладает знаниями, а тем, кто использовал свои знания на практике, кому эти знания пригодились в практической жизни: «Кто-то обладает знаниями, но никогда их не испытывал в жизни, другой обладает теми же знаниями, но в отличие от первого использовал их в жизни. Например, один изучал по книгам названия лекарств и способ их применения, но при этом никогда не применял эти знания в жизни. Другой, зная эти лекарства, не раз применял их при лечении. Первый со вторым никак не сравнятся».

Вопросы человеческого общежития и управления им затронул в своем философском учении Насириддин Туси. Третья глава его знаменитого произведения «Ахлоки Носири» посвящена исследованию таких проблем как - причины возникновения общества; пути, ведущие общество к счастью и совершенству; им дается определение политической науки и выявляется предмет ее исследования; дается классификация обществ, рассматриваются такие понятия как любовь, дружба и их роль в обществе и объединении людей; он определяет качества правителя и цели правления, описывает взаимоотношения между подчиненными и правителем, приводит виды общения и т.д.

Говоря о причинах возникновения общества, Насириддин Туси следует устоявшейся традиционной точке зрения, ставившей в основу объединения людей в сообщество, такие принципы как взаимодействие, взаимосотрудничество и взаимопомощь: «Так как существование вида невозможно без взаимопомощи, а взаимопомощь не может быть вне объединения, отсюда следует, что человеческий вид нуждается в объединении. Такой вид объединения... называют обществом (тамаддун). Понятие общества (тамаддун) производно от понятия город (мадина). Город это место объединения индивидов, которые при помощи различных видов ремесел и искусств оказывают друг другу содействие в обустройстве жизни. Как мы указали в разделе домоводства, под домом (манзил) имеется в виду не жилище, а особое объединение членов этого дома. Здесь так же под городом (мадина) имеется в виду не местопребывание людей города, а особое объединение жителей города. В этом заключается смысл того, что мудрецы говорят, что человек по природе носит общественный характер, то есть по природе нуждается в объединении, называемым обществом» [6]. Сделанный философом акцент на том, что город не есть местом простого пребывания людей в нем, а есть «особое объединение жителей города» может привести к мысли о том, что он возможно под этим подразумевал общественные отношения, складывающиеся во время взаимодействия людей благодаря различным ремеслам и искусствам, обеспечивающим им жизнь. Можно сказать, что здесь речь идет об общественной деятельности и возникающих в процессе этой деятельности общественных отношениях. Для того, чтобы наладить правильное взаимодействие (которое можно охарактеризовать как связи между людьми), согласно философу, необходимо управление: «Следовательно, некоторый вид управления по необходимости должен обеспечить каждого степенью, которую он заслуживает, обеспечить его права, предостеречь попирающие права одного человека другим, привлечь человека к деятельности, которая гарантирует ему взаимодействие. Подобное управление называется политикой».

Ибн Рушд величайший представитель философии Магриба свои социально-философские воззрения изложил в своем комментарии к платоновскому «Государству». Согласно В.В.Соколову: «Его органистическая концепция общества-государства в общем аналогична той, какую развивал аль-Фараби в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города». Но поправки и изменения, которые внес Аверроэс в платоновскую картину идеального государства, более радикальны и более показательны для его передовых мировоззренческих позиций» [7]. Говоря о главе государства, Ибн Рушд выдвигает для него требования, схожие с требованиями аль-Фараби, указывая на то, что глава государства должен обладать как физическими, так и интеллектуальными достоинствами. Поэтому глава должен избираться из числа наиболее одаренных граждан. Однако глава, о котором говорит Ибн Рушд более светский человек, который в своем правлении опирается на закон. Этим Ибн Рушд вводит юридически-правовой аспект в социально-философскую тематику мусульманского средневековья. Ибн Рушд, как и свои предшественники, так же выдвинул свое представление об идеальном государстве, в котором можно увидеть отражение современного ему феодально-иерархического государства, но освобожденное от нравственных пороков. Во взглядах Ибн Рушда можно увидеть много общего со взглядами аль-Фараби при описании идеального города.

Важным и сохранившим до сих пор актуальность, требованием является мысль о том, что в управлении государством правитель обязан опираться на твердо установленную законность, благодаря чему он будет отличаться от единовластного тирана «которому подчиняется все, что ни есть в его царстве, и для которого не существует ни законов, ни обычаев».

Несомненно, убеждение Ибн Рушда в возможности организации общественной жизни на основе ее научного изучения, в превосходстве разума над верой и возможности бесконечного расширения человеческих знаний определили огромное влияние Ибн Рушда на представителей европейского средневекового свободомыслия. »

Ибн Халдун великий мыслитель 14 века так же исследовал социально-политические проблемы в своем основном произведении «Книга назиданий и сборник начала и сообщения о днях арабов, персов и берберов и современных им обладателей высшей власти». Особый интерес представляет написанное в 1375–1378 введение к труду – *Мукаддима (Пролегомены)*, содержащее изложение взглядов Ибн Халдуна на природу общества и государства.

Ибн Халдун цитируя Аристотеля по поводу того, что человек по природе есть существо общественное, приводит доказательства этому при помощи аргумента, который приводился Платоном, аль-Фараби, Авиценной и другими

философами – люди объединяются в совместное общежитие для удовлетворения своих потребностей: «Человеку необходима во всем помощь ему подобных; если не будет такой взаимной помощи, то человек не сможет добыть себе пропитание и не сможет жить... Таким образом, это объединение необходимо для рода человеческого». Ибн Халдун говорит о разделении труда, как о факторе, благодаря которому осуществляется взаимопомощь между людьми: для удовлетворения своих многочисленных потребностей, человек должен владеть в совершенстве всеми ремеслами, что невозможно как по объективным причинам, так и субъективным. Поэтому люди занимаются различной деятельностью, производя материальные блага. Другим фактором, который привел людей к объединению, является потребность в защите своей жизни. Преимущество человека перед животным – наличие разума, все же не дает ему гарантии полной безопасности в мире. Объединение людей является гарантией их выживания и сохранения рода человеческого.

Если аль-Фараби считал, что сообщество людей нуждается в благородном, знающем правителе, который смог бы привести общество к счастью, то согласно Ибн Халдуну, кроме потребности к объединению у людей есть потребность в правителях и в насильственной власти. Необходимость наличия могущественного правителя он обосновывает потребностью людей в их защите друг от друга, одних групп от других. При всем том, что люди объединены в общества исходя из тех интересов, которые помогают им выживать в мире, все же движущей силой человеческих поступков являются эгоистические интересы. Кроме того, разделение труда обуславливает противоположные интересы различных слоев общества, что приводит к разногласиям между людьми. Поэтому, чтобы избежать произвола и всеобщей вражды, необходим правитель, регулирующий силой власти и насилия взаимоотношения людей в обществе.

Мыслитель скептически относится к «добродетельному городу» аль-Фараби: «А то, что ты слышишь о гражданском управлении, не относится к этой главе. Оно обозначает у философов такое состояние, при котором каждый отдельный член этого общества действует сообразно со своим желанием и своими нравами, так что они могут вообще обойтись без правителя как главы. И они называют такое общество «добродетельным городом», а установления, кои в нем действуют, – «гражданским управлением». Философы в этом случае имеют в виду не такое управление, при котором члены общества, придерживаясь установлений, идут ко всеобщему благу; «гражданское управление» ничего общего с таким управлением не имеет. И «добродетельный город» у них – редкость или далек от действительности, и поистине, они говорят о нем только как о чем-то предположительном» [8].

Отдельную главу в своей книге Ибн Халдун посвятил проблеме управления государством. В решении этого вопроса его воззрения отличаются от аль-Фараби. Если аль-Фараби, а затем и Авиценна считали, что людям, городу (государству) необходимо наизидание пророка, который благодаря своему божественному знанию может направить людей на правильный путь, то Ибн Халдун говорит о том, что «ученые, занимающиеся кораническими науками, наименее способны из всех людей к управлению государством и решению вопросов управления». Это означает, что «они привыкают к умозрительному мышлению, погружены в свои науки и оторваны от действительного мира и чувственно воспринимаемых вещей. Все их законы и правила существуют только в уме, но не соответствуют жизни». [8] Управление же государством, согласно мыслителю, требует от тех, кто занимается этим, знания жизни и следования законам человеческого общества.

Таким образом, проблема правителя-пророка или правителя-философа не актуальна для Ибн Халдуна, так же как не актуальны для него цели и задачи добродетельного города аль-Фараби: достижение всеобщего счастья и блага. Можно, наверное, сказать, что Ибн Халдун был предтечей позитивистского движения, так как считал, что все, что находится за пределами чувственного восприятия и рассудочного мышления, не может быть предметом научного знания и составляет область веры. Критикуя философскую метафизику, он утверждает, что она не способна решать конкретные задачи, в том числе и решить проблемы, связанные с управлением государством. Он оказывал предпочтение конкретным наукам, приносящим практическую пользу. Говоря о государствах, находящихся в состоянии упадка, Ибн Халдун говорит, что этот упадок характеризуется не только политическими, общественными или экономическими соображениями, но и, прежде всего, нравственным кризисом. При этом, говоря о том, что в период упадка процветают порочность, обман, враждебность, хитрость, он все же связывает это с экономическими причинами, так как все это процветает «с целью получить средства существования любым способом». Рассуждая о государстве, клонящемся к упадку, о его пороках и гибнущей нравственности, Ибн Халдун не впадает в морализаторство. Его рассуждения – это трезвый исторический анализ. Возможно поэтому, Ибн Халдун не пытался построить образ идеального государства и создать идеал мудрого и просвещенного правителя. С этим же связано и новаторство мыслителя, которое проявилось в методологии и в подходе к анализу общественных явлений, а именно, он перешел от некритического смешения фактов и вымысла к строгому историзму, от умозрительных высказываний к трезвому и глубокому анализу, от предположений к научно аргументированному объяснению.

Ибн Халдун выделяет два основных типа, или фазы в развитии человеческих объединений, которые определяются характером производства средств существования, их распределения и потребления. Первая фаза – это «бадава», жизнь, связанная со скотоводством и земледелием. Вторая, более поздняя фаза – «хадара», жизнь городская. В первом типе производства труд, ограниченный примитивными орудиями, производит только необходимый для поддержания жизни продукт, чем определяется и его равное распределение между членами коллектива. Однако при некотором избытке продукта равенство нарушается, происходит образование неравных групп, классов (табака). С появлением избытка связан и переход ко второму типу производства – торгово-ремесленному и, соответственно, к городской жизни. Труд усложняется, требует участия в нем большего числа людей, создавая новую и дополнительную стоимость продукта, порождая роскошь и стремление к ней, а также материальную базу для роста населения.

Другим аспектом отмеченного процесса является переход от «асабийи» к «мулк», от родоплеменных отношений к отношениям, определяемым властью, владением, сосредоточением роскоши в руках властителя и его приближенных. Со временем власть обособляется, возникает государство (давля) – группа людей, обладающих властью и защищающих ее с помощью уже не сородичей, а наемной силы. Однако дальнейший рост роскоши и усиление власти-государства приводит к увеличению налогов и обиранию подданных, последствием чего становится разрушение экономики, нравов и в конечном счете упадок и гибель цивилизации. Таким образом, констатирует Ибн Халдун, цивилизация проходит естественный, закономерный путь от возникновения через расцвет к упадку и смене ее другой цивилизацией, находящейся в фазе «асабийи». Этот путь могучей в прошлом и переживающей распад цивилизации Магриба и проанализирован Ибн Халдуном в *Мукаддима*.

Осуществленный краткий анализ политико-правовых учений философов мусульманского средневековья показывает процесс становления и развития рационально-научной мысли на Востоке, благодаря которым утвердились собственные традиции правления, совместного проживания людей в обществе, нравственного и правового регулирования общества. Поэтому можно утверждать, что многие западные проекты по «демократизации» и «гуманизации» современных восточных обществ стали провальными именно по причине несоответствия их исторически сформировавшимся нравственно-правовым и ценностно-мировоззренческим особенностям и традициям.

Литература

1. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. М., 2000. – С. 75.
2. Аристотель. Метафизика. М., 1934. – С. 29.
3. Панохи А. Мадинаи фозила дар ислом ва Эрон // Ошно. 1971, № 5. С. 38.
1. Rozenhal E J. Position of politics in philosophy of al-Farabi // Islamic culture-1953-Vol. 29. №3. – p. 154-162.
4. Бурабаев М.С. Об отношении к предшествующей философии в учении аль-Фараби//Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985. – С. 13.
5. Абу Али ибн Сина. Сочинение. Том первый. Душанбе. 2005.
6. Насириддин Туси. Ахлоқи Носири. – Баку, 1961. – С. 251-252.
7. Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. – С. 285.
8. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. – С. 580.

УДК 101;123

КОНСЕПСИЯ И НАЗАРИЯ ИЗОДЌ: ТАЪСИРИ ТАЪЛИМОТИ АРИСТОТЕЛИЗМА БА МАШШОИЁНИ ШАРҚЌ

Зикирзода Х.

*Донишгоҳи давлатии омӯзгорӣи Тоҷикистон ба номи С. Айни
(ш. Душанбе, Ҷумҳурии Тоҷикистон)*

Аннотатсия. Дар мақола масъалаи адолат яке аз принципҳои асосии ҷаҳонбинии фалсафии исломӣ ва пояи консепсияи озодӣ ва фармонбардорӣ (итоат)-и шахс баррасӣ ва таҳлил меёбад. Дар он аз тариқи таҳқиқи усули герменевтикӣ ва фалсафии адолат, сарчашмаи назарияи он дар таълимоти машшоиёни шарқӣ ҳамчун ҷанбаи методологии масъала ва таҳлили консепсияи адолат дар таълимоти ал-Киндӣ, ал-Фаробӣ, Ибни Сино ва Насируддини Тӯсӣ ба исбот мерасад, ки дар тафсири ин мавзӯ онҳо аз маърифати метафизикии адолат то ба ҷанбаи иҷтимоии он дар мисоли Мадинаи фозила ибрози назар намудаанд. Дар мувофиқаҳои онҳо дар бораи масъалаи моҳият ва табиати адолат, аз як тараф, ва аз тарафи дигар - иродаю қобилияти инсон барои дарк кардани он, ки оё имкони дар рӯйи замин амалӣ кардани онро дорад, тамоми истеъдодҳояшро рушд дода, ба камол расонида метавонад, то ки дар силсилаи маротиб ҳастӣ мақоми беҳтарро ишғол намояд.
Калидвожаҳо: адолат, озодӣ, фармонбардорӣ, машшоияи шарқӣ, қонун, фазилат, герменевтика, мадинаи фозила, камоли нафс, қувваи инсон, файласуфон.

КОНЦЕПЦИЯ ТЕОРИИ СВОБОДЫ: ВЛИЯНИЕ УЧЕНИЯ АРИСТОТЕЛИЗМА НА ВОСТОЧНЫХ ПЕРИПАТЕТИКОВ

Зикирзода Х.

*Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни
(г. Душанбе, Республика Таджикистан)*

Аннотация. В статье рассматривается и анализируется проблема справедливости – одного из основных принципов исламского философского мировоззрения и основы концепции свободы и послушания. В ней путем исследования герменевтического и философского

метода правосудия, источников его теории в учении восточных перипатетиков как методологического аспекта проблемы, а также анализа понятия справедливости в учении аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины и НасируddинаТуси, доказано, что в трактовке данной темы они переходят от метафизического познания справедливости к ее социальному аспекту на примере добродетельного города. В их рассуждениях о сущности и природе справедливости, с одной стороны, а с другой - воля и способность человека понять, есть ли у него возможность реализовать ее на земле, развивать и совершенствовать все свои таланты, чтобы занять лучшее положение в порядке существования.

Ключевые слова: справедливость, свобода, свобода, послушание, восточная мудрость, закон, добродетель, герменевтика, добродетельный город, совершенство души, человеческая сила, философы.

CONCEPT OF THE THEORY OF FREEDOM: INFLUENCE OF THE TEACHING OF ARISTOTELISM ON THE EASTERN PERIPATHETICS

Zikirzoda H.

Tajik Pedagogical University named after S. Aini.
(Dushanbe, Republic of Tajikistan)

Annotation. The article examines and analyzes the problem of justice - one of the basic principles of the Islamic philosophical worldview and the basis of the concept of freedom and obedience. In it, by studying the hermeneutic and philosophical method of justice, the sources of its theory in the teachings of the Eastern Peripatetics as a methodological aspect of the problem, as well as analyzing the concept of justice in the teachings of al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina and Nasiruddin Tusi, it is proved that in the interpretation of this topic they move from the metaphysical knowledge of justice to its social aspect using the example of a virtuous city. In their discussions about the essence and nature of justice, on the one hand, and on the other, the will and ability of a person to understand whether he has the opportunity to realize it on earth, to develop and improve all his talents in order to take a better position in the order of existence.

Keywords: justice, freedom, liberty, obedience, Eastern wisdom, law, virtue, hermeneutics, virtuous city, perfection of the soul, human strength, philosophers.

Яке аз принципҳои асосии ҷаҳонбинии фалсафии исломӣ адолат аст. Адолат дар фалсафаи ислом консепсияи оӣ ва мушаххасест, ки моҳияти он пеш аз ҳама, дар ҳадафи офариниши олам ҳамчун ҳифзи адолат ва аз байн бурдани зулму бераҳмӣ аст. Умуман, адолат дар ислом маънои дуруст ва саҳеҳ гузоштани чизе дар ҷойи мустаҳаққи он мебошад. Дар робита бо он, ҳадди ақал се ҷанбаи хеле муҳими адолат вучуд дорад. Аввалан, ҷойгузин намудани ягон кас дар мансаб ё вазифае, ки ба имкониятҳои ӯ мувофиқ аст. Дуюм, иҷро кардани ҳукм ё қабул кардани қароре, ки ба вазъият ё шахсе, ки онро қабул мекунад, мувофиқат мекунад. Сеюм, бахшидани боигарӣ ё моликият ба касе, ки ба таври шоиста сазовори он бошад. Адолате, ки фалсафаи исломӣ тақозо мекунад, тамоми рафтори хайри одамонро дар бар мегирад ва он новобаста аз назардошти фарқиятҳо дар ранги пӯст, мазҳаб ва этникӯд амалӣ мегардад.

Ин тафсири умумии адолат дар фаҳмиши умумиисломӣ ва илоҳиётшиносии он мебошад. Ҷанбаҳои асосӣ ва моҳияти герменевтикӣ ва фалсафии адолатро дар ислом А.В. Смирнов шарҳ дода, қайд кардааст, ки дар фалсафаи исломӣ

ҳамчун “мукофоти воҷиб” ва ё “тарки ботил” ба ғоидаи “ҳақиқат (“ҳаққ”) дар ҳоли қаробати маъноии воҷиб ва ҳақ фаҳмида мешавад. Ў тафсири ин истилоҳотро идома дода менависад: “Адолат ҳамчун бахшидани ҳиссаҳои мустаҳаққ ба ҷонибҳои бо ҳам муҳолиф дар маънии истилоҳоти “иқсот” ва “инсоф” ифода ёфтааст. Фаҳмиши адолат ҳамчун дар шакли “*ادل*” ё “*ادّالا*”, ки маънои “баробаркунӣ” ва “миёнагарой”-ро дар бар мегирад, тавҳам буда, ҳамзамон, бартарӣ дорад. Муқобили он “беадолатӣ” (“ҷавр, зулм”) аст...Адолатро онҳо ҳамчун “баробарӣ” ё “мизони баробар” дар муносибатҳои байни одамон ва сохтори кайҳон мефаҳманд. Фаҳмиши ба ҳам наздики “эътидол” ҳамчун ҳолати бехтарин дар фалсафаи табиат ҳангоми муҳокимаи сифатҳои “тавҳо” -и унсурҳои аввалин ё ҳосиятҳои иқлимҳо зоҳир мешавад” [1, с. 624-625].

Бешак, сарчашмаи назарияи адолати машшоиёни шарқӣ, қабл аз ҳама, Қуръон аст, ки дар он Худо ҳамчун довари одилтарин муаррифӣ карда мешавад. Ў – аз ҳама оқил ва доно буда, барои инсон ҳама гуна адолат ва одилиро амр медиҳад. Дар Қуръон ҳадди ақал ду сура - ан-Нисо ва ан-Наҳл ба ин мавзӯ бахшида шудаанд. Дар ин сураҳо ҳадафи аслии офариниши замину осмон ва умуман, тамоми Кайҳон, ки барои нигоҳ доштани адолат ва аз байн бурдани шару бадӣ нигаронида шудааст, ба таври возеҳ нишон медиҳад. Агар инсон он воқеиятеро эътироф кунад, ки олам барои нигоҳ доштани адолат офарида шудааст, пас ӯ низ бояд ҳамчун яке аз офаридаҳои Худо ин адолатро дастгирӣ намояд. Аз ин сабаб, ҳифзи адолат яке аз масъулиятҳои мо ҳамчун мавҷуди инсонӣ аст. Дар сураи ан-Наҳл омадааст: “Ҳамоно Худо [ҳалқро] фармон ба адл ва эҳсон медиҳад ва ба базлу атои хешовандон амр мекунад ва аз афъоли зишту мункар ва зулм наҳй мекунад”.² Ҳамин тавр, дар забони арабӣ адолат (*ал-‘адл* ё *ал-‘ادل*) ба қадру ченаки ашёе далолат мекунад, ки он ба навъи дигари онҳо мутавозӣ ва шабеҳи он бошад. *Ал-‘Адл* – онест, ки дорои сифати неку хайр ва ҳақиқӣ бошад. Мафҳуми “адолат” якҷанд маъно дорад. Он метавонад ба маънои истифодаи қонун тибқи принципҳои муқарраршуда ва қабулшуда, далели эътибор ва мувофиқати сифатии қонун ишора кунад. Адолат - маъниест, ки тасдиқшуда ва писандида аст. Ба ин монанд, он инчунин, метавонад ба арзиши ахлоқӣ низ ишора кунад ва он одатан, ҳамчун ҳадафе баррасӣ карда мешавад, ки онро бояд қонун ба даст орад ва дар нисбати инсоне, ки рафтораширо қонун назорат намуда, як меёри қонунии ифодакунандаи хайру некӣ мебошад. Қонуни беадолатона қонун нест. Тибқи он, ба назар мерасад, ки адолат тақрибан бо ахлоқ ҳаммурудиф аст. Он дар пайи анғезаҳои ботинӣ буда, инсонро ба рафторе водор мекунад, ки дар ҳузури Худо одил будани инсонро талқин мекунад; «Худо қотеона ба шумо фармон медиҳад, ки амонатҳоро ба

² Қуръон 16:90

соҳибонаш баргардонед ва ҳангоме ки миёни мардум доварӣ мекунад, ба адолат доварӣ кунед. Яқинан, [фармон бозгардонидани амонат ва адолат дар доварӣ] чизест, ки Худо шуморо ба он мавъиза мекунад. Бетардид, Худо ҳамвора шунаво ва биност».³

Сарчашмаи дигари адолат барои машшоиёни шарқӣ ҷанбаи забоншиносӣ ё герменевтикии масъала аст. Мо барои пайдо намудани тасвири дурусти ин масъала ба тафсирҳо ва маънидодкуниҳои олимону муҳаққиқони муосир рӯҷӯ намуда, барои таҳлили концепсияи адолат дар таълимоти машшоиёни шарқӣ як навъ заминаи методологиро асос мегузорем. Ҳамин тавр, аз нигоҳи забоншиносӣ мафҳуми “адолат” (*ал-‘адла* ё *ал-‘адл*) дар забони арабӣ муродифҳои зиёдашро дорад ва ё мафҳумҳои дигаре ҳастанд, ки тобишҳои маъноии онро ба пуррагӣ дода метавонанд. Муҳимтарини онҳо инҳоянд: *қист*, *истиқъама*, *васат*, *насиб*, *ҳисса*, *мизън* ва ғайра. Айнан ҳамон тавр, мухолифи *ал-‘адл* беадолатӣ дар шакли арабии он мафҳумҳои шабех дар мисоли *зулм*, *туғйън*, *майл*, *инҳиръф* ва ғайра, ба қор бурда мешаванд. Тибқи тафсири олими машҳури ироқӣ М. Ҳаддурӣ (1905-2007) “*ал-‘адл*”-номи мучаррад (абстрактӣ) аст, ки аз феъли “*адала*” сохта шудааст. Ё мафҳуми “адл”-ро ба чор маъно тавзеҳ медиҳад: а) рост нигоҳ доштан ё рост нишастан, ислоҳ қардан ё тағйир додани вазъ; б) аз як роҳ (нодуруст) ба тарафи дигари роҳ (рост) гузаштан ё рафтан; в) баробар ё мутавозӣ будан, ё бо баробарӣ мувофиқ қардан; г) ба ҳоли тавозун овардан ё дар ҳолати баробар будан [2, с. 28-34]. Ду маънои аввали истилоҳи “адл” ба маънои концептуалии дурандешӣ ва ростқавлӣ ишора намуда, маъниҳои “дуруст” ва “нодуруст” мутаносибан дар истилоҳҳои “адл” ва “ҷавр” дар назар дошта шудааст. Мафҳуми “адл” ҳамчун “рост, дуруст” ба мафҳумҳои “мавзунӣ” ва “баробархуқуқӣ” мувофиқ, ки эҳтимолан, дар истилоҳи “истиқъама” дақиқтар аён мегардад. Дар охир, М. Ҳаддурӣ тасдиқ мекунад, ки «маънои аслии адл дар забони арабии классикӣ ба ин васила маҷмуи арзишҳои ахлоқӣ ва иҷтимоӣ аст, ки адолат, тавозун, эътидол ва ростиро ифода мекунанд. Мантиқан дар адолати илоҳӣ синтези ҳамаи ин арзишҳо ва фазилатҳо бояд ҷой дошта бошад...” [2, с. 38].

Дар ҳоле ки, яке аз намоёндагони машшоиёи шарқӣ Насируддини Тӯсӣ, ҷуноне ки дар “Ахлоқи Носири”-аш омадааст, адолатро бар боқимондаи фазилатҳои инсонӣ болотар гузошта, дар тафсири моҳияти забонӣ ва ахлоқии он гуфтааст: “Лафзи адолат аз рӯйи далолат мунбӣ аст аз маънии мусовот ва таъаққули мусовот бе эътибори ваҳдати мумтанеъ. Ва ҷунонки ваҳдат ба мартабаи ақсо ва дараҷаи аъло аз маротибу мадориҷи камолу шараф махсусу мумтоз аст ва сараёни осори ӯ аз мабдаи аввал, ки воҳиди ҳақиқии ӯст, дар ҷумлагии маъдудот монанди фаязони анвори вучуд аст аз иллати увло, ки

³ Қуръон 4:58

мавҷуди мутлақи ўст дар ҷумлагии мавҷудот. Пас, ҳар чӣ ба ваҳдат наздиктар, вучуди ў шарифтар ва бад-ин сабаб дар нисаб ҳеч нисбате шарифтар аз нисбати мусовот нест, чунонки дар илми мусиқӣ муқаррар шудааст; ва дар фазоил ҳеч фазилят комилтар аз фазиляти адолат нест...” [3, с. 105].

Аммо, то Насируддини Тўсӣ ва машшоиёни дигар, консепсияи адолатро мактабҳои дигари фикрии исломӣ, ки дар замон муқаддамтар фаъолияти зеҳнӣ ва таҳқиқотӣ мебурданд ва ба афкори намоёндагони машшоии шарқӣ, бешубҳа, таъсири калон доштанд, мавриди таҳлилу баррасӣ қарор дода буданд. Консепсияи адолат дар теологияи исломӣ мувофиқи таълимоте, ки аз ҷониби илоҳиётшиносони аввали ислом дар бораи сифатҳои ирода ва моҳияти Худо пешкаш гардида буд, ба шакли мураттаб ва муназзам медарояд. Дар робита бо мубоҳисаҳои байни онҳо дар бораи адолат ду мактаби фикрии бузург – ҷабария ва ашъария ҳамчун мудофеони таълимоти динӣ аз як тараф, ва мактаби ақлгароии қадария ва муътазилия ба миён меоянд. Ҳар яке аз онҳо таваҷҷуҳашонро ба тафсир ва тавзеҳи яке аз сифатҳои Худо – “одил” мутамарказ сохта, дар натиҷа ба мубоҳисаҳои бардавом дар бораи масъалаи моҳият ва табиати адолат, аз як тараф, ва иродаю қобилияти инсон барои дарк кардани он, ки оё имкони дар рӯйи замин амалӣ кардани онро дорад, аз тарафи дигар шуруъ мегардад. Дар робита ба ин, ду мактаби муҳим – ашъария ва муътазилия дар атрофи адолати илоҳӣ ва иродаи инсон таълимоташонро таъсис доданд.

Таъсири муътазилиён ба афкори намоёндагони машшоии шарқӣ зиёд аст. Хусусан, ал-Киндӣ машшой, ки баъзан ўро аз пайравони муътазилия ҳам ном мебаранд ва ё ҳадди ақал дар зерӣ таъсири амиқ мондани ў қайд карда мешавад. Илова бар ин, Ал-Киндӣ “дар муқоиса бо намоёндагони машшоии шарқӣ (Форобӣ, Ибни Сино) консепсияи машшоии судур ва нузули нафс (эманатсия)-ро напазируфтааст, назарияи хилқати “турфат-ул-айн”-ро пуштибонӣ карда, афзалияти донишҳои набавиро бар фалсафӣ тасдиқ кардааст. Дар руҳияи муътазилий масъалаҳои хоси калом – дар бораи сифатҳои илоҳӣ ва озодии иродаро баррасӣ намудааст” [4, с. 245]. Масъалаи адолат бошад, аз нигоҳи Ал-Киндӣ, сифатест, ки ба инсон хос буда, ўро ба корҳои дуруст аз рӯйи ақл ҳидоят мекунад. Беадолатӣ, қайд мекунад, Ал-Киндӣ, мисли бадӣ тасодуфӣ аст. Он аз ғазаб ё хашми ў дар ҳоле ки ҳар гуна сабаб ангезаҳои манфии ҷисм (ғазаб, хашм ва ғайра)-ро идора карда наметавонад, ба миён меояд. Аммо, дар сурати набудани ғазаб инсон одатан зерӣ назорати ақл қарор дорад, ки ўро ба корҳои дуруст водор мекунад. Барои ў, адолат фазилатест, ки инсон метавонад бо хоҳиши худаш ба мақсади дарки ҳақиқат инкишоф ва такмил диҳад. Аз байни мақулаҳои дигари ахлоқӣ ҳаким, ҷасорат, сабру таҳаммул ва монанди онҳо Ал-Киндӣ адолатро марказӣ ва волотар мешуморад. Дар баробари ин, қайд мекунад

мутафаккир, адолатро метавон ҳамчун исботи офариниши он аз чониби Худо баррасӣ намуд, гарчанде ки он бевосита маҳсули ақл аст, аммо дар ниҳояти кор аз чониби Худо илҳом дода шуда, онро ақл дар вучуди инсон ҷой додааст [5, с. 432].

Дар ҳоле ки, мафҳуми адолат дар таълимоти Форобӣ, умуман, бо назарияҳояш дар бораи сиёсати шахрдори (*ас-сиёса ал-маданӣ*)-и ӯ иртибот дорад. Барои ӯ адолат пеш аз ҳама, дар тақсими манофеи хуб, ки дар байни сокинони шахр мегузарад ва сипас, дар боби ҳифз намудани ҳар он чизҳое, ки дар байни онҳо тақсим шудааст, амалӣ мегардад. Манфиатҳое, ки пояи адолатро ташкил медиҳанд, - амният, сарват, шаъну шараф ва ҳамаи чизҳои дигаре мебошанд, ки бо онҳо одамон мубодила карда метавонанд: ҳар як шахс ҳақ дорад, ки ба ғоидаҳои худ баробар сарм гузорад ва зиёдатӣ ё камшавии сармҳои шахс ин беадолатӣ аст ва аз меъёри ҳиссаи одилона гузаштан – беадолатӣ нисбат ба аҳолии шахр ва нисбат ба ҳар чизе, ки аҳолии шахр байни худашон тақсим карда метавонанд, ба ҳисоб меравад. Форобӣ менависад: “Агар тақсимот анҷом дода шавад ва барои ҳар як шахс ҳиссаи ӯ муқаррар гашта бошад, он бояд барои ӯ чунон ҳифз карда шавад, ки ё аз дасташ ба ройгон наравад ва ё ба шарту шароите, ки агар ин ҳодиса рӯй диҳад, пас, дар чунин шарту шароит на ба ӯ ва на ба шахр зараре нарасад. Агар ҳиссаи манфиатҳои шахс аз дасти ӯ равад, ин кор ё ихтиёрӣ сурат мегирад, ки он дар ҳолати фурӯш, ҳадя ва ҷуброн кардан рух медиҳад ва ё беихтиёр дар мисоли дуздӣ ё мусодираи амволи шахс. Дар ҳар ду ҳолат бояд шароите вучуд дошта бошад, ки ба фазли он ин манфиатҳо дар дасти сокинони шахр ҳифз гардад. Беадолатӣ дар он аст, ки ҳиссаи манфиатҳои шахсро ба худӣ ӯ ё ба сокинони шахр баргардонида наметавонанд” [6, с. 398].

Баёни ақоиди сокинони мадинаи фозила аз Форобӣ талаб мекунад, ки чаҳор намуди воқеиятро тасвир кунад: илоҳӣ, кайҳонӣ, инсонӣ ва сиёсӣ. Агар тартибу низом ё адолати иҷтимоие, ки одамон ва шахр бояд барои расидан ба ҳри шукуфӣ талош кунанд, тавсиф нашуда бошад, он наметавонад мавзӯи интиҳоби ақлонӣ бошад. Интиҳоби ақлонӣ барои адолат дар сатҳи нафси инсон зарур аст, аммо адолат дар сатҳи болотар аз мавҷудоти зинда ҷой дорад. Кайҳон ҳам дар сохторҳои тафсирҳои мантиқӣ ва ҳам мушоҳидавӣ, инсон ҳамчун нафс ва низ ҳамчун як организми ҷисмонӣ ва шахр ҳам дар сурати роҳбараш ва ҳам дар муносибатҳои мартабавии онҳое, ки ҳокиманд ва онҳое, ки таҳти ҳукми онҳо қарор доранд, мисоли намунавии Аввал мебошанд. Форобӣ тасдиқ мекунад, ки “аммо ғазилатҳои олам бошанд, аз Сабаби Авваланд ва ҳамаи чизҳо аз он сарчашма мегиранд; ҳастии он аз чизе, ки аз он маншаъ мегирад, бармеояд ва ба ҳамин тариқ, то ба судуршавии чизи охир [аз ҷон чизи дигар] ба ҳамон тавре, ки онҳо вучуд доранд, идома меёбад, зеро ки ҳамаи ин дар

мавзунӣ ва адолат қарор дорад, аммо ҳар чизе, ки шоиста ва боадолат пайдо мешавад, фазилят аст” [6, с. 237]. Ин маротиби судури ашё бо ҳам пайваста ва мураттабанд. Робитаҳои мураттаб ҳам дар байни мавҷудоти ақлӣ (зеҳнӣ), ҳам сиёсӣ ва ҳам дар ботини ҳар кадоми онҳо ва инчунин, дар байни зоҳиру ботин, нафсу ҷисм, байни ҳоким-файласуф ва аҳолии шаҳр вучуд дорад.

Адолат, ҳамчун ҷавҳари Аввал ба ҳайси мартаба ва низому тартиб дар ҳар яке аз ин шаклҳо (ҳам аз ҷанбаи ботинӣ ва ҳам берунии онҳо) ва дар муносибатҳои байни онҳо ҷой дорад. Масалан, бо тавсиф қардани Аввал, Форобӣ назарияи файзи онро низ пешкаш менамояд, ки он бо даҳ ақли ғайримоддӣ оғоз шуда, ки яке аз паси дигари онҳо аз Аввал пайравӣ мекунад: “Аммо, ҷавҳари Аввал низ чунин аст, ки ҳамаи мавҷудот вобаста аз дараҷаи онҳо аз Он судур мекунад... дар он ҳама чиз аз комилтарин оғоз ва он тавассути чизе идома меёбад, ки камоли камтар аз он дорад ва ҳамин тариқ, аз ғайрикомил ба сӯйи ғайрикомили дигар рафта, то ҳастие анҷом мепазирад, ки берун аз он вучудияти дигаре имкон надорад ва пас, ҳастии дигаре ҳам ҷой надорад” [6, с. 230]. Ин тартиби кайҳонӣ ва ба истилоҳ, “адолати илоҳӣ”-и тартиботи мазкур аст.

Дар тавсифи тартиби мавҷудоти ҷисмонӣ бошад, Форобӣ дар ҳуди ҳамин китоб масъалаҳои антропологиро матраҳ месозад. Дар яке аз фаслҳои он қобилиятҳои нафсонии инсонро аз рӯйи дараҷаҳои онҳо дар муқоиса бо якдигар тавсиф мекунад; кадоме аз миёни онҳо танҳо роҳбарӣ мекунад ва кадоми дигарашон танҳо хизмат мекунад ва ин тарзи масъалагузорӣ аз назари Форобӣ нишон медиҳад, ки то кадом дараҷа дар ҳадди адолат инсонии “табӣӣ” бо мавҷудоти кайҳонӣ, ки аз ӯ муқаддамтаранд ва то кадом дараҷа дар доираи иродаи озод “шаҳри зебо ба ҷисми комил ва солим шабоҳат дорад”. Дар шаҳр дараҷаҳо ва мартабаҳои фармонбардорӣ лозиманд: қисматҳои он табиатан гуногун буда, майлҳои табиӣи онҳо аз рӯйи камол нобаробаранд: дар он шахсе ҳаст, ки ҳоким буда, баъзе ашхос бо дараҷаҳоиашон ба ҳоким наздиканд ва ҳар яки онҳо тамоюл ва одат доранд, ки ба шарофати онҳо амалеро, ки мувофиқи хоҳиши ин ҳоким аст, ба иҷро мерасонад. Ба таври умум, Форобӣ қайд мекунад, ки “дар шаҳр инсонии муайян ҳаст – роҳбар ва одамони дигар, ки ба ин ҳоким аз рӯйи мартабаашон қаробат доранд ва ҳар кадоме аз онҳо мувофиқи мавқеъ ва қобилиятҳои худ амалеро иҷро мекунад, ки ҳадафи гузоштаашон тақозо мекунад. Онҳо дар дараҷаи аввал қарор доранд. Дар зер ин мартаба одамони дигаре ҳастанд, ки мувофиқи ҳадафҳои аввалиҳо амал мекунад - онҳо дараҷаи дуҷумро ишғол мекунад. Минбаъд ба ҳамин тарз мартабаи одамоне меояд, ки онҳо мувофиқи ҳадафҳои дараҷаи муқаддамтар аз онҳо амал мекунад. Ба ҳамин тартиб, аъзои мухталифи иттиҳодияи шаҳрӣ то ба ҳадди онҳое, ки мувофиқи мақсадҳои муқаддамтарҳо амал мекунад ва онҳоеанд, ки хидмат

мекунанд, аммо ба онҳо хидмат намерасонанд. Онҳо дараҷаи пасттаринро ишғол намуда, одамони мартабаи пасттарин мебошанд” [7, с. 307]. Ҳамин тавр, ин мартаба то ба ҳадди охирин мерасад, ки ҳамаи он дар доираи низоми мурағаб бо узвҳои бадани инсон ва пас, бо тартиботи қайҳонӣ муқоиса мешавад.

Таълимоти ал-Фаробӣро бо сарчашмаҳои гуногуни адолат, масалан, бо ақоиди Афлотун муқоиса намуда, қайд кардан лозим аст, ки таълимоти ин мутафаккири ҷунунӣ дар олами зеҳнии исломӣ шухрати зиёд дошта ва давлат-шаҳри ормонии Фаробӣ возеҳан дар мисоли “Ҷумҳурият”-и Афлотун сохта шудааст. Барои Афлотун адолат – ин тартиби аҷзо дар мувофиқат бо сохтори тавозунҳо аст: ин мувозинат қабл аз ҳама, дар нафс ҷой дорад, дар шаҳр бошад, он тавассути санъате ба даст оварда мешавад, ки аз донишҳо вобаста аст ва он донишҳоро файласуф касб намудааст. Зарурати таҳсили дониш, барқарор кардани адолат дар нафс ё полис-шаҳр аз муносибати мутақобилаи байни онҳо вобаста аст. Адолат берун аз нафс ва полис вуҷуд дошта метавонад ва бояд дар он ҷо шинохта шавад, то ба ҳар кадоми онҳо мутобиқ шуда тавонад. Дар “Тимей” Афлотун робитаи байни адабҳои мисолӣ (идеалӣ) ва таносубҳоро ба вуҷуд меорад, ки дар доираи он нафс ба вуҷуд меояд ва ҳар чизе, ки мувофиқи он симои физикии шаклҳо сохта мешавад (яъне фазои физикӣ-ҷисмонӣ). Дар натиҷа, нафс имкон дорад, ки ҳамаи воқеиятҳоро дарк кунад ва ба қонуне иттиҳад кунад, ки тибқи он шабеҳ ба воситаи мутақобил дарк мешавад. Ҳамин тариқ, барои Афлотун адолатро метавон дар шаклҳо, дар нафс, дар олами табиӣ ва дар шаҳр-полисҳо пайдо кард [8, с. 497-587]. Аммо низоме, ки ба ин гуна воқеиятҳо хусусиятҳои онҳоро дар мадинаи фозилаи Фаробӣ мебахшад, нисбат ба Афлотун бештар ба ғояҳои Арасту наздиктар аст. Герхард Эндресс ба мо мегӯяд, ки Арасту “дар мактаби Фаробӣ Муаллими аввал номида мешавад, ки Афлотунро ба дараҷаи пасттарин фуруд овардааст, ки бо интиқоли ҳикмати амалӣ ва сиёсӣ маҳдуд аст. Муҳаққиқи олмонӣ Г. Эндресс дар таҳқиқоташ қайд мекунад, ки Арасту “дар мактаби Фаробӣ Муаллими аввал ном гирифтааст ва он дар баробари паст фаровардани мартабаи Афлотун бо маҳдуд кардани ҳикмати амалӣ, сиёсии ӯ мебошад” [9, с. 559]. Дар олами илмҳои назарии арастуии Фаробӣ, ки дар онҳо шаклҳо вуҷудияти алоҳидаашонро аз даст дода, ба ақл мансуб мебошанд, адолати берун аз Аввал сегона аст: дар тартибу низоми мавҷудоти аввалии олам, дар инсон ва дар мадинаи фозила. Фаробӣ дар “Китоб таҳсил ис-са‘ада” қайд мекунад, ки “фалсафа сабабҳои аввал ва сабабҳои дуҷуми ғайриҷисмониро, ки мабодии ниҳонӣ (ғоятӣ) мебошанд, дар шакли [моҳият]-и маъқулот пешкаш мекунад, дар ҳоле ки, “имон” онҳоро дар тасаввурҳо аз тариқи шабоҳатҳое, ки аз мабдаҳои ҷисмонӣ гирифта шудаанд, аз тариқи шабоҳат додани онҳо бо қиёсҳои он дар мабодии шаҳрвандӣ,

шабоҳати амалҳои илоҳӣ бо амалҳои мабодии шаҳрвандӣ, шабоҳати қувваҳои табиӣ бо мабодӣ ва айнияти онҳо дар қувваҳо, хосиятҳо ва санъатҳо, ки ба ирода асос мегиранд (чуноне, ки Афлотун дар “Тимей” зикр мекунад)... пешкаш менамояд” [8, с. 338-339]. Ин таҳқиқот, бешакку тардид, дар бораи тартиби одилонаи мавҷудоти аввалияи Кайҳон маълумот медиҳанд. Нафс ва ҷисми инсон, инчунин мадинаи ғозила, ки объектҳои омӯзиши мутафаккир мебошанд, ба ин тартиботи одилона тақлид мекунанд. Принсипҳои тартибу низом ба Афлотун тааллуқ дорад, дар ҳоле ки, илмҳои, ки амалишавии назарияи мадинаи ғозиларо таъмин мекунанд, ба Арасту мансубанд.

Байни ҷумҳурии Афлотун ва мадинаи ғозилаи Форобӣ як монандии дигарро дарёфтани мумкин аст. Барои Форобӣ монанди Афлотун, ҳокимиятдорӣ санъат аст ва барои Форобӣ инчунин, дар ворисии ғояи афлотунӣ он - шохест, ки “ҳунари идоракунии мадинаи ғозила”-ро дорад ва ӯ бояд файласуф бошад [8, с. 340]. Ҳадафи қонун – барпо намудани тартибу низоми сиёсӣ аст, ки бар адолат асос ёфта, барои одамон имконияти касб намудани саодатро дар ин ва ҳаёти пас аз марг медиҳад. Боиси тазаккур аст, ки консепсияи адолат дар шаҳри Ибни Сино нисбат ба мадинаи ғозилаи Форобӣ ба фазли манфиатҳои маҷмуии шаҳрвандон, амнияти онҳо ва ҳифз намудани тартиботи иҷтимоӣ равшантару возеҳтар муайян мегардад.

Ибни Сино, қабл аз ҳама, дар таърифи адолат, монанди “ҳама чиз бояд дар ҷояш бошад”, онро ба маънои “баробарии мутлақ” наметонад, балки дар заминаи мустаҳақоти (чизе, ки ҳаққи касе бошад) мусовӣ ва рад кардани таъйиз (шахс ё гурӯҳро бар дигарон афзалтар шуморидан)-ро лозим мешуморад. Ибни Сино ба ҷойи “баробарии мутлақ” ба “тафовут” ва “таъовун” дар байни одамон тавачҷуҳ дорад. Баъзе аз муҳаққиқон, монанди профессор М. Ҳаддурӣ “адолат”-ро дар таъбири Ибни Сино “адолати ақлӣ ба унвони таҷаллӣ ва таъбире аз қарордоди иҷтимоӣ” [2, с. 8] номиданд. Ин андешаро муҳаққиқи дигари фалсафаи ислом Алӣ Асғар Ҳалабӣ идома дода, қайд мекунад, ки андешаи мутафаккир дар бораи ҷомеаи маданӣ (шаҳрӣ) бар ин фарзи ақлӣ устувор аст, ки ҷомеа маҳсули қори иҷтимоӣ аст ва инсон монанди ҳайвонот побанди ғаризаҳои хеш набуда, барои баровардани ниёзҳои ба дарк ва андеша эҳтиёҷ дорад ва тақсими қори иҷтимоӣ ба ин сабаб падида меояд, то ҳар кас вобаста ба шоистагии хеш бахше аз ниёзҳои гуногуни одамонро бароварда тавонад. Одамон дар қобилият нобаробаранд ва ин нобаробарӣ бо ҳикмати илоҳӣ созгор аст, зеро бе ин нобаробарӣ зиндагии иҷтимоӣ ҳастӣ намеёбад ва агар ҳамаи одамон дар қобилиятшон баробар мебуданд, ҳатман ҳалок мешуданд [10, с. 344]. Аён аст, ки Ибни Сино консепсияи адолат ва озодии инсонро бо мафҳуми ақл пайванд месозад, ки бидуни он ҳукми одилонро баровардан имкон надорад, ҳамон тавре ки ақл барои фаҳмиши зарурати табиӣ

(ё сабабу натиҷа) ҳамчун мақулаи идрок ба кор меравад, ки бидуни он донишхоро дар бораи табиат ҳосил намудан номумкин аст. Концепсияҳо бо ҳамдигар комилан мувофиқат намекунад. Мувофиқи ин концепсияҳо, амалҳои мо бояд озод бошанд ва амалҳо ҳамчун рӯйдодҳо дар олами табиат бояд аз рӯи қонунҳои сабаб ва натиҷа идора карда шаванд. Ақл бояд нишон диҳад, ки байни ин ду концепсия ягон зиддияти воқеӣ вучуд надорад ва озодӣ тобеи зарурати табиӣ ё берун аз он буда метавонад. Ҳамин тавр, Ибни Сино дар таълимоти онтологӣ ҳеш муҳолифи қонунҳои умумӣ набудааст. Хубӣ ва бадии рафтору кирдори инсон бо иродаи Худо муайян карда намешаванд, балки ҳамаи онҳо сифатҳои ахлоқии худро аз табиат ва мувофиқи ақл мегирад.

Пас, дар олами иҷтимоӣ низ одамон ба воситаи ниёзҳои гуногун ақлан муҳтоҷи тақсими қору фаъолият, иҷтимоӣ ва ҳамкорӣ ҳастанд ва ба таъбири Ибни Сино, “ин таовун (ҳамкорӣ – З.Ҳ.) низ мумкин нашавад, магар бо тафовут ва ихтилоф дар кифоятҳо (қобилият ва лаёқат – З.Ҳ.)-и онҳо. Ин тафовутҳо ва ихтилофҳо низ ба зоти ҳеш ҳикмати илоҳист, зеро агар одамон ҳама подшоҳ ва амир мешуданд, ҳамдигарро ҳалок кунанд ва низагар дар фақру ниёзмандии яксон бошанд, аз ранҷурӣ ва тангдастӣ бимиранд. Ва агар ҳама бениёз бошанд, ҳеҷ кас дигарро бузург нашуморад ва хидмат накунад ва ба далели бениёзӣ ва иддаои баробарӣ аз қору кӯшишҳо сар печанд ва бад-ин сон назми мучтамаъ ё мадина мушавваш шавад. Бинобар ин, дар масъулияти иҷтимоӣ тафовут ва ихтилоф лозим аст, то таовун ва ҳамкориҳои одамон сурат пазирад” [11, с. 441]. Аз назари Ибн Сино, баробарии мутлақ фасодкунандаи адолат ва назму низоми иҷтимоӣ буда, боиси нестии ҷомеа ва ривочи ҳокимиятҳои, тағаллуб (ғолибиятҳои), ҷангу ҷидол дар ҷомеа хоҳад шуд. Ё дар китоби “ас-Сийāsа” менависад: “Ҷомеаи яксон, бетабақа ва ихтилофу тамойиз, ки ҳамаи афроди он дар вазъияти яксон ва баробар бошанд, сарнавиште ҷуз аз измиҳлол (нестшавӣ, нобудшавӣ) надорад, ҷӣ ҳамаи афроди ин ҷомеа тавонманду ғанӣ ва масруру боқудрат бошанд ва ҷӣ ҳамагӣ дар ҳоли фақру нотавонӣ ва заъф ба сар баранд... Тангдастӣ ҷомеаро ба нестӣ хоҳад кашонид” [12, с. 173].

Мадинаи одилаи Ибни Сино бар ин тафовутҳо ва ҳамкориҳои миёни одамон устувор аст. Натиҷаи ҷомеаи ноҳамгунӣ чизе ҷуз аз саодат ва адолат нест. Аз дидгоҳи ин файласуф тавонмандиҳо ва имконоти моддию маънавӣ дар ҳақиқат байни одамони як ҷомеа, ба манзалати тақсимкорӣ аст, ки барои ба низом овардани ягон гурӯҳи одамон гурезе аз он нест. Ҳангоме ки ин ихтилофҳо, фарқиятҳо ва ҷудоӣҳо мавриди ризоияти ҳамагон бошад, натиҷаи он низ саодат ва адолат хоҳад буд, ҳамаи одамон нисбат ба ҳамдигар ҳамдигар хайрхоҳ мешаванд ва дар пояи адолат ҷомеа рушд хоҳад кард. Дар ин ҷо, саволе ба миён меояд, ки оё дар ақоиди Ибни Сино дар бораи адолат таъбири “шартнома ё қарордоди иҷтимоӣ” нухуфтааст? Худи ҳамон М. Ҳаддури муътақид аст, ки

ҳарчанд Форобӣ ба таври ғайримустақим дар тарҳи мадинаи фозилаи хеш ғояи қарордоди иҷтимоиро пешкаш карда бошад, дар таълимоти Ибни Сино бошад, ин ғоя дар қолаби мадинаи одилаи ӯ баён гардидааст ва илова мекунад: “... ҳеч файласуфи мусулмонӣ қабл аз ӯ ташреҳ наододааст, ки назму тартиби сиёсӣ бар асоси як қарордод ба вучуд меояд. Қарордод, ки тибқи меъёрҳои адолат ва суннат мавриди тавофуқи тарафайн қароргирифта, маршрут ва муътақид мешавад” [2, с. 88-89].

Ҳақиқат он аст, ки мафҳуми “қарордоди иҷтимоӣ” дар таълимоти онҳо, хусусан, Ибни Сино, ҷой дорад. Аз назари вай, инсон муҳтоҷи тақсими қор аст, ки бе он иҷтимоъ ва мушоракати одамон сурат гирифта наметавонад. Ҳамчунон ки, иҷтимоъ ва мушоракат ҳам бе созишнома ё қарордод шакл ва ибтидо дошта наметавонад. Мабно ва миқёсҳои ин қарордодҳо суннат ва адл аст ва барои ташреҳ ва иҷрои онҳо низ қонунгузори одил зарур аст. Андешаи Ибни Сино дар китоби “аш-Шифо” чунин аст: “Бад-ин сон, бадеҳӣ аст, ки инсон дар вучуд ва бақои худ ниёзманди мушоракат бо дигарон аст ва барои таҳаққуқ ёфтани ин мушоракат қарордодҳои зарурат доранд. Ҳамчунон ки, сабабҳои дигаре низ дар ин амр зарурат дорад, барои қарордодҳои низ суннату адл ва барои суннату адл низ қонунгузор ва иҷрокунандаи одиле зарурат дорад. Ин шахс дар миёни мардум рафта, суннати худро бар онҳо ҷорӣ мекунад. Пас, бояд инсоне вучуд дошта бошад, ки иҷоза надихад, то одамон бо тавачҷуҳ ба назарҳои хеш амал кунад, зеро дар ин сурат назарҳои гуногун падид хоҳанд омад ва ҳар як аз онҳо он чиро, ки ба нафъи ӯст, адл ва он чиро, ки бар зарари ӯст, зулм талаққӣ хоҳад кард” [4, 441]. Файласуф дар идомаи ин қавл бар зарурати вучуди чунин инсоне барои роҳбарии одамон таъкид намуда, онро аз асоситарин заруриёти иҷтимоӣ шумурдааст. Дар китоби “ал-Ишарāt ва танбиҳāt” ӯ таъкид намудааст, ки бояд байни одамон муомила дар асоси қарордоди адл вучуд дошта бошад [13, с. 61] ва дар “аш-Шифа” овардааст, ки адолату адл аст, ки қонунҳои шаръиро нигоҳ медорад ва дар муомилот ва умури иқтисодӣ инсон маҷбур аст, ки бояд аз адл пайравӣ кунад [11, с. 441].

Ибни Сино бархилофи Форобӣ мадинаи одилаи худро чузъ ба чузъ шарҳ медиҳад. Мадинаи одилаи ӯ бар тафовут ва таовун, табақаҳо, ҷойгоҳҳо ва мансабҳои афрод бар ҳасби шоистагӣҳо, истехқоқҳо (чизе, ки қобили ҳаққу ҳуқуқи шахс бошад) ва қобилиятҳои мутафовути онҳо муайян карда мешавад. Ин навъи муайянсозӣ бо низоми сиёсии мадинаи одила мутаносиб мебошад ва ӯ монанди Афлотун соқинони мадинаи одиларо ба се табақа тақсим мекунад: мудирон ё раҳбарон, пешаварон ё хунармандон ва ниғаҳбонон ё посбонон. Ибни Сино дар бораи мудир ё раҳбари ҷомеа муътақид аст, ки ӯ бояд одил ва моил бар фазилатҳои нек бошад, зеро оростагӣ ба ахлоқ ва арзишҳои волеи он, пеш аз ҳама, барои касоне зарур аст, ки роҳбарӣ ва тадбири умури дигаронро

бар ухда гирифтааст. Онҳо бояд қабл аз он ки ба кори сиёсат бипардозанд, аввалан ба сиёсати хеш ҳиммат гузоранд ва худро ба сифатҳои нек ва фазилатҳои ахлоқии мухталиф мусаллаҳ созанд [14, с. 61]. Зарурати адолати раҳбар ва мудир аз диди Ибни Сино дар он ифода меёбад, ки асосан ғарази ӯ аз вожаи “тадбир” дар заминаҳои иҷтимоӣ баробар аст, бо он чӣ дар тариқи адолат анҷом мепазирад. Аз сӯйи дигар, “фармонравӣ, ки кишвари дилро ба фазилатҳо (ҳамчун адолат) мерасонад ва деу дадро аз даруни хеш берун ронад, ба осонӣ метавон кишварро обод ва одамонро ҳидоят ва давлатеро раҳбарӣ намояд” [15, с. 624-625].

Ҳамин тавр, Ибни Сино вориди баррасии масъалаҳои иҷтимоӣ-сиёсӣ мегардад ва одамони мадинаро ба се табақаи аслии тақсим мекунад: мударрон, яъне сиёсатмдорон, мудирон, олимони асҳоби андеша; санноъ (истеҳсолкунандагон) – санъатгарон, кишоварзон, пешаварон (косибон) ва бозаргонон; муҳофизон – низомӣ, ҷанговарон ва марзбонон. Тибқи андешаи ӯ, ҳар яки ин табақаҳо бояд раисҳои худро дошта бошад ва он раисҳо низ ҳар кадомашон барои мартабаҳои поёнтар аз худ раисе таъин намояд, то ба поинтарин қири мардум ба интиҳо расад ва ба ин сурат дар даруни мадина ҳеҷ кас ёфт нашавад, ки ҷойгоҳи муносиби вай маълум нагардад ва бекор намонад. Ин моҳияти адолати иҷтимоӣ инсон аст. Ҳамчунин, назароте дар мавриди бекорон, сарватмандоне, ки аз ҳадди эътидол берун мебароянд, таҳрими баъзе аз машғулиятҳои зараровар, монанди қимор, ба меъёри адл ва ноадолатии Ибни Сино ворид гардидаанд [15, с. 61]. Барои ҳамин сиёсати ҳокимро дар нисбати онҳо зарур мешуморад. Анвои сиёсат бошад, дар андешаи Ибни Сино, чуноне ки олими эронӣ Муҳаммад Боқирӣ Хуросонӣ қайд кардааст, чунин тасниф шудаанд: аввалан, сиёсати ваҳдонӣ (худкомагӣ) аст, ки мутафаккир дар бораи он мегӯяд: “Ба ин далел ин ҳукуматро ваҳдонӣ меномем, ки роҳбари он аз ширкат додани ҳар кас дар мақом ва манзалати худ имтино мебарзад” [16, с. 61]. Муҳаққиқи фавқуззикр ҳамчунин, қайд мекунад, ки ба ақидаи Ибни Сино ҳадафи сиёсати ваҳдонӣ ва тағаллубӣ ба таслими маҳз водоштани одамони мадина аст. Ӯ дар баробари низомии сиёсии қаромат ва низомии сиёсии фикрия, ки тафсили онҳо барои мавзӯи мо он қадар ҳам муҳим нест, дар бораи низомии демократӣ тазаққур дода, менависад: “Ибни Сино айнан вожаи “димукроси”-ро ба қор бурда ва дар таърифи ин низом мегӯяд: “Сиёсати димукросӣ он аст, ки ҳамаи аҳолии мадина дар муқобили қонун баробар ва аз ҳуқуқи қаромат яқсонӣ бархӯрдор бошанд... Дар ин низом касе наметавонад ба ҷуз аз роҳи иҷмоъ ва иттифоқи назари ҳамагон ба мақоми раёсат бирасад. Онон ҳар вақт бихоҳанд, метавонанд он раисро тағйир бидиҳанд. Ибни Сино мегӯяд, “ҳадафи ниҳонии низомии димукросӣ – озодӣ аст” [17, с. 61].

Возеҳ аст, ки Ибни Сино фарди хурӯҷкунандаро бар мадинаи одила

“чаббор” ва “мутағаллиб” меномад ва дар ҳар ҳол ҳамаро ба мубориза бо зӯроварӣ ва ситамгорӣ даъват мекунад. Ё дар зери таъсири файласуфони юнонӣ дар китобаш “ал-Ҳикмат ул-арузийа” низомҳои сиёсии замони худро тақсимоҷ намуда, бештари онҳоро ғайрифозила ва ғайриодила меномад. Дар маҷмӯъ бошад, Ибни Сино дар концепсияи адолати ҳеш масъалаи ҳеле муҳим ва арзишмандро матраҳ намуда, дар он озодии инсонро бар фармонбардорӣ волотар медонад: барои ба даст овардани озодӣ ва раҳо ёфтани аз ҳукуми ҳокимони золим ва ситамгор, ҳатто қатли онҳоро низ ҷойиз мешуморад. Умуман, адолати ақлонии Ибни Сино монанди назарияи ҳамсони он дар таълимоти Форобӣ дар ниҳояти қор бо ҷанбаи динии он - сарнавишти инсон ҷамъбасти мегардад. Зеро, ба ақидаи М. Шариф, одамоне, ки дар мадинаи одила адолатро дарк мекунамд, нафси онҳо дар охираи адолати илоҳиро дарк намуда, нафсиҳои одамоне, ки ҳанӯз моҳияти онро дарк накардаанд, ба саодати абадӣ расида наметавонанд [5, с. 61].

Аён аст, ки ҳам дар таълимоти Форобӣ ва ҳам Ибни Сино адолат ба таври қуллӣ ба дунболи масъалаи фазилати инсон ва идеалҳои ормонҳои инсон дар ҷомеа барои рафъ намудани таъбиҷи зӯроварӣ ва нобаробарӣ аст. Дар миёни нишондодҳои мухталифи адолат (сиёсӣ, иқтисодӣ, иҷтимоӣ ва ғайра) концепсияи адолати иҷтимоӣ ва сиёсӣ яке аз муҳимтарин бўҷдҳое ба ҳисоб меҷаванд, ки бар пояи ақлоният ва пайвастигии назариявию амалии таъсиҷи низоми иҷтимоӣ ва сиёсӣ, тақсими одилонаи қудрат, эҷоди баробарӣ ва маҷзунӣ дар миёни сатҳҳои гуногуни иҷтимоӣ-сиёсӣ таъкид шуда, метавонад қоромадҳо ва маҷшурияи ин низомро волоият бахшад.

Ҳамин тариқ, дар доираи таҳлилҳои ин бахши қори таҳқиқотамон маънои адолатро ҳамҷун пояи озодии инсон аз назари мутафаккирони маҷшоӣ метавон дар ҷаҳорҷӯбаи зерин ҷамъбасти намуд: аввалан, нафси инсон мураккаб аз қувваҳои зиёд аст ва эътидол дар қувваҳои ӯ адолат ном дорад. Ҳеҷ як аз қувваҳо, майлҳо ва ғаризаҳо муҷаноҳӣ нестанд ва низоми зиндагии фардӣ ва иҷтимоии шахс бояд ба гунае шакл биҷирад, ки ҳамаи онҳоро ба сурати муътадил ба қор барад; сониян, олам бар асоси эътидол аст ва ҳар ҷиз дар ҷойгоҳи воқеии худ қарор гирифта, ҳаққи воқеии худро дарёфт намуда, вазиҷаи аслии ҳешро анҷом медиҳад; сеюм, низоми ҳастӣ арсаи қамол (саодат)-и инсон аст ва қамолу ҳамаи фазилатҳо таңҳо аз эътидоли нафсонӣ ба вуҷуд меояд; қорум, адолат ба маънои таҳқиқ ёфтани истеъдод аст ва ҳар ҷиз метавонад, суратҳои гуногунро биҷазирад (пазируфтани ин гуна суратҳо – аломати озодӣ аст) ва адл он аст, ки ба ҳар ҷизе сурате қомилтар ато шавад ва ба шакли зеботар, устувортар ва муфидтар дарояд; панҷум, инсон бояд тамоми истеъдодҳояшро рушд диҳад ва ба қамол расонад, то дар силсилаи маротиб ҳастӣ мақоми беҳтарро ишғол наояд. Фарқияти истеъдодҳои одамон таңҳо

масъулиятро мутафовит месозад ва кӯчактарин зиёне ба сахми шахрвандони мадинаҳо дар тақсими хайроти умумӣ (амният, саломатӣ, дорой, иззату эҳтиром ва ғайра) намерасонад.

Адабиёт

1. Новая философская энциклопедия. В. 4 т. Т. 3. - М.: Мысль, 2010. -654 с.
2. Khadduri M. (1984). The Islamic Conception of Justice. Baltimore: John Hopkins Univ Press, -256 p.
3. Насируддини Тӯсӣ. Ахлоқи Носирӣ. – Душанбе, 2009. – 388 с.
4. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН. Т. 2. – М.: Мысль, 2010. - 637 с.
5. Shariff, M.M. (1963). A History of Muslim Philosophy, - 787 p.
6. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммед. Социально-этические трактаты. Пер. с араб. - Алма-Ата, 1973. – 398 с.
7. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1972. – 430 с.
8. Платон. Сочинения в четырех томах. Т 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1971. - 752 с.
9. Endress G. “The New and Improved Platonic Theology. Proclus Arabus and Arabic Islamic Philosophy,” in Proclus et la Théologie Platonicienne / Paris: Leuven University Press / Les Belles Lettres, 2000), 559 p.
10. Алӣ Асғар Ҳалабӣ. Фалосифаи иронӣ. – Техрон, 131. С. 344 (ба забони форсӣ). - 322 с.
11. Ибн Сина. Илоҳиёт. – ал-Қаҳира, 1964. С. 441 (ба забони арабӣ).
12. Амид Зинҷонӣ. Мабонии андешаи сиёсии ислом. – Техрон, 1393 х. – 276 с.
13. Ибн Сина. Ал-Ишарат ва ал-танбиҳат. Ҷ. 4. – Техрон, 1404. С. 61 (ба забони арабӣ). – 568 с.
14. Ал-Шайх ал-раис Абу Алӣ Ибн Сина. Китаб ал-сийаса. – Димишқ, 2006. – 322 с.
15. Ризвон Сайид. Сиёсат ва ҷомеаи маданӣ назди Шайх Абу Алӣ Сино. – Бейрут, 1962. – 235 с.
16. Муҳаққиқ Домод, Сайид Мустафо. Дин, фалсафа ва қонун.- Техрон, 1378. – 286 с.
17. Муҳаммад Боқир Хуросонӣ. Андешаи сиёсии Ибни Сино. Манбаи элетронӣ: <http://www.buali.ir/fa/article/577/ابن-سیسی-اندیشه> Рӯзи рӯҷуъ: 12.09.2019.

ТАЪСИРИ ТАЪЛИМОТИ ЮНОНИЁНИ ҚАДИМ ДАР ТАШАККУЛҒАИ АҚЛГАРОИИ МАШШОИЯИ ШАРҚИ

Зикирзода Х.¹, Шамолов А.А.²

¹Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айни

²Филиали Донишгоҳи давлатии Москва
ба номи М.В. Ломоносов дар шаҳри Душанбе
(ш. Душанбе, Ҷумҳурии Тоҷикистон)
E-mail: hobiljon1981@mail.ru

Аннотатсия. Мақола ба омӯзиши таъсири таълимоти Юнони Қадим ба ташаккули ратсионализми мутафаккирони перипатетии Шарқ бахшида шудааст. Дар бораи интиқоли мероси илмӣ Юнони Қадим ба минтақаи Осиёи мусулмонӣ тавассути тарҷумаи дастовардҳои илмӣ, риёзӣ ва астрономӣ сухан меравад, ки он дар академияҳои илмӣ Искандария, инчунин дар Форси қадим, Ҳиндустон ва Юнон фаъолона амалӣ карда мешавад. Ин дастовардҳо, бахусус таълимоти юнониёни қадим, ба фалсафаи перипатетикӣ Шарқ, аз қабилӣ Ал-Киндӣ, Форобӣ, Ибни Сино, Насириддини Тусӣ ва дигарон таъсири аҷиб гузоштааст. Дар мақола таъсири андешаҳои Афлотун, Арасту, Сукрот, Пифагор, Плотин, Прокл, Порфирий, неоплатонистҳо ва дигарон дар соҳаҳои гуногуни табиатиносии, ҷомеашиносӣ, фалсафа, мантиқ, метафизика ва ғайра ба андешаҳои перипатетикаи Шарқ бо усулҳо ва назарияҳои мушаххаси худ, бо истифода аз намунаи назарияи неоплатоникӣ эманатсия мавриди таҳлил қарор гирифтааст.

Калидвожаҳо: фалсафаи юнониёни қадим, фалсафаи перипатетизми шарқӣ, назарияи эманатсия, тарҷумаи мероси қадим, файласуфони юнонӣ, файласуфони перипатетикӣ, табиатиносии, мантиқ, метафизика, теология

ВЛИЯНИЕ УЧЕНИЯ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ НА ФОРМИРОВАНИЕ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Зикирзода Х.¹, Шамолов А.А.²

¹Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни

²Филиал Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова в городе Душанбе
(г. Душанбе, Республика Таджикистан)

Аннотация. Статья посвящена исследованию влияния учения Древней Греции на формирование рационализма мыслителей восточных перипатетиков. В ней говорится о переносе научного наследия Древней Греции в регион мусульманской Азии посредством перевода научных, математических, астрономических достижений, что активно осуществлялось в научных академиях Александрии, а также в древней Персии, Индии и Греции. Эти достижения, особенно учения древних греков, имели эффективное влияние на философию таких восточных перипатетиков, как аль-Кинди, Фараби, Ибн Сина, Насируддин Туси и др. В статье проанализировано влияние идей Платона, Аристотеля, Сократа, Пифагора, Плотина, Прокла, Порфирия, неоплатоников и других по различным областям естествознания, социологии, философии, логики, метафизики и др. на взгляды восточных перипатетиков с их специфическими методами и теориями, на примере неоплатонической теории эманации.

Ключевые слова: философия древних греков, философия восточного перипатетизма, теория эманации, перевод античного наследия, греческие философы, перипатетические философы, естественные науки, логика, метафизика, теология.

THE INFLUENCE OF THE TEACHINGS OF THE ANCIENT GREEKS ON THE FORMATION OF EASTERN PHILOSOPHY

Zikirzoda H.¹, Shamolov A.A.²

¹Tajik Pedagogical University named after S. Aini.

²Lomonosov Moscow State University in Dushanbe
(Dushanbe, Republic of Tajikistan)

Annotation. The article is devoted to the study of the influence of the teachings of Ancient Greece on the formation of rationalism of the Eastern Peripatetic thinkers. It talks about the transfer of the scientific heritage of Ancient Greece to the region of Muslim Asia through the translation of scientific, mathematical, and astronomical achievements, which was actively carried out in the scientific academies of Alexandria, as well as in ancient Persia, India and Greece. These achievements, especially the teachings of the ancient Greeks, had a spectacular influence on the philosophy of such Eastern Peripatetics as al-Kindi, Farabi, Ibn Sina, Nasiruddin Tusi and others. The article analyzes the influence of the ideas of Plato, Aristotle, Socrates, Pythagoras, Plotinus, Proclus, Porphyry, Neoplatonists and others in various fields of natural science, sociology, philosophy, logic, metaphysics, etc. on the views of the Eastern Peripatetics with their specific methods and theories, using the example of the Neoplatonic theory of emanation.

Keywords: philosophy of the ancient Greeks, philosophy of Eastern Peripateticism, theory of emanation, translation of ancient heritage, Greek philosophers, Peripatetic philosophers, natural sciences, logic, metaphysics, theology.

Фалсафаи машшоияи шарқӣ ибтидои анъанаи бузурги фалсафа дар маҷмуъ бо мактабҳои дигари ақлонии Шарқи Миёна ва Наздикро ифода мекунад. Тарҷумаи дастовардҳои илмӣ, математикӣ, нучумшиносӣ, фарҳангӣ ва фалсафаи асрҳои миёна ва тамаддунҳои қадим ба монанди юнониҳо, хиндуҳо ва шарҳи тафсириҳои гуногун, ки ба забони арабӣ навишташуда буданд, доираи мутафаккирони давраи классикии фалсафаи шарқ (асрҳои IX-XIII)-ро бо мероси бойи зеҳнӣ таъмин намуд. Даре нагузашта онҳо тавонистанд, ки донишҳои андӯхтаашонро аз ин маъхазҳо бозбинӣ намуда, ба коркард ва таҳияи низомҳои нави синтетикӣ шуруъ намоянд. Дастрасӣ ба сарвати маънавии тамаддунҳои дигар ба файласуфони асрҳои миёнаи шарқ имкон дод, ки бо ҳамтоёни ғайриисломии худ дар фарҳангҳои дигар муколамаи маҷозӣ ва пурсамар анҷом диҳанд.

Аз таърих маълум аст, ки бо мурури замон мероси илмии Юнони қадим ба минтақаҳои шарқии Осиё интиқол дода шуд, ки ба он пеш аз ҳама натиҷаи истилои Миср дар соли 323 то милод аз ҷониби нерӯи ҳарбии Искандари Мақдунӣ, ки барои бунёд гузоштани як шоҳкори нави меъмории ҷаҳонӣ – шаҳри Искандария дар соли 120 то милод амр дода буд, мусоидат намуд. Ба иллати ислоҳоти доимии сиёсии Афина, ки ба мавқеи иҷтимоии олимони он замон ва пеш аз ҳама, файласуфон таъсир мерасонд, шумораи зиёди мутафаккирон дар ҷустуҷӯи шароити беҳтару мусоидтари илмӣ, инчунин, ба хотири амалӣ сохтани ғояҳо ва назарияҳои нави илмӣашон батадриҷ ба шаҳрҳои сараҳолӣ кӯч мебастанд. Ин муҳочирати дастаҷамъӣ боиси

ташакулёбии мактабҳои муҳими илмӣ ва академияҳои пураарзиш дар Ал-Искандария гардид. Каме баъдтар, Константин Август (306-337), ки бештар бо номи Константино Бузург, императори машҳури Рум маъруф аст, ҳам дар маъмурияти сиёсӣ, ҳам илмӣ ва ҳам маънавӣ ислоҳоти муҳим анҷом дод. Империяи Рим, ки Миср ҳам ба он дохил буд, расман масеҳиятро қабул кард. Ҳамин тариқ, раванди масеҳисозии мероси илмӣ аз Юнони қадим оғоз ёфта, дар академияҳои илмӣ Искандария тарғиб карда шуд. Ба масеҳият гаравонидани аҳолии Ал-Искандария, аз як тараф, сабаби баланд шудани нуфузи ҷаҳонии экспансионистии қаламравҳои онвақтаи ғарбии империяи подшоҳии Сосониён, аз тарафи дигар, боиси ҳаракат ва таҳаввули суннатҳои қадимаи юнонӣ ба шарқ гардид [8, с. 90].

Албатта, баррасии васеи раванди тарҷумаи мероси Юнони Қадим ба Искандария ва аз он бо дархости намоёндагони ҳокимияти Сосониён дар минтақаҳои наздимерзии он, таҳқиқи алоҳидаро талаб мекунад, аммо барои мо муҳим он аст, ки сарчашмаи паҳн ва интишор ёфтани фарҳанги юнониёни қадим ва хусусан, тарҷумаҳои осори фалсафӣ, ки ба рушди мактаби машшоияи шарқӣ бевосита дахл дорад, то ба қаламрави Сурия ва Ирон муайян гардад. Бояд қайд кард, ки баъди сукути қудрати сиёсӣ ва иқтисодии сулолаи Сосониён мутафаккирон ва пешвоёни муассисаҳои маъруфи илмӣ ба пойтахти ҳукумати навтаъсиси исломии Бағдод ҳичрат карданд [1, с. 188-191]. Азбаски, забони арабӣ дар тамоми соҳаҳои тамаддуни исломӣ забони давлатӣ буд, лоиҳаҳои муҳим оид ба тарҷумаи мероси қадимаи юнонӣ, форсӣ ва ҳиндӣ қадим оғоз гардиданд. Адабиёти нучумшиносӣ, тиббӣ, математикӣ ва як қисми адабиёти ҷандасӣ асосан аз Форс ва Ҳиндустони қадим интиқол дода шуданд ва ҳамчунин, адабиёти фалсафӣ, мантиқӣ, математикӣ, астрономӣ ва геометрӣ аз Ал-Искандария ба маркази хилофати ислом интиқол дода шуда, ба забони арабӣ тарҷума шудан гирифтанд.

Ҳамин тавр, фалсафаи исломӣ дар натиҷаи ҳаракати бузурги тарҷумонии асрҳои VIII-X пайдо шуд, ки дар натиҷаи он қисми зиёди адабиёти илмӣ юнонӣ, ки дар қисмати шарқии олами ислом вучуд доштанд, ба забон ва фарҳанги мусулмонон интиқол ёфтанд. Дар соҳаи фалсафа, ин амалан тамоми маводи фалсафии Арасту, тафсиру тавзеҳоти муколамаҳои Афлотун, рисолаҳои навафлотунӣ ва мушаххасан, фалсафаи Плотин (ваф. 270) ва Прокл (ваф. 485)-ро дар бар мегирифт. Аз ҷумла, фалсафаи исломӣ анъанаи мактабҳои фалсафии қадимаи Афина ва Искандарияро, ки аксаран навафлотунӣ буданд, вале Арастуро низ ба барномаи фалсафии навафлотунӣ дохил карда буданд, идома дод. Ин анъанаро барои мусулмонон асосан масеҳиёни муқими Сурия, ки асарҳои юнониро ба суриёний ва арабӣ тарҷума мекарданд, мерос монда буданд. Аз ин рӯ, чуноне ки дар илмҳои дигаре, ки аз юнониҳо иқтибос шуда буданд,

фалсафа низ дар ибтидои рушди худ як маҳсулоти хориҷӣ ва интиқоли буд. Албатта, ин маънои онро надорад, ки коҳиши фалсафаи арабӣ танҳо бо интиқоли манбаъҳои юнонӣ ва инчунин аз байн рафтани асолати фалсафии суннати исломӣ бо мутобиқ кардани фалсафаи юнонӣ ба муҳити исломӣ истисно мекарда бошад. Аммо, файласуфони аввали исломӣ, ба монанди Форобӣ, аввалин шахсоне мебошанд, ки аҳамияти осори файласуфони юнониро дар рушди ҷаҳонбинияшон эътироф мекунанд. Худи файласуфони исломӣ, албатта, дар бораи решаи юнонии илмҳои ҷаҳон ва инчунин, муҳолифатҳое, ки ин навовариҳо дар баъзе доираҳои куҳнапараст ба миён оварда метавонистанд, огоҳии хуб доштанд. Аз ин рӯ, Ал-Киндӣ (ваф. 866), ки ўро маъмулан, аввалин файласуфи араб мешиносанд, тақрибан аз мавқеи апологетикӣ пазируфтани осори асрҳо ва халқҳои гузашта ва саҳми онҳоро дар расидан ба ҳақиқат дифоъ мекунад, ҳатто бо дарки он ки, ин файласуфон на араб ва на мусулмон буданд, аммо инчунин хуб дарк мекард, ки ҳақиқатро танҳо бо кори муштаракӣ наслҳои пайдарпайи одамон ба даст овардан мумкин аст [3, с. 102-104].

Ҳамин тариқ, дар ибтидои асри X, фалсафаи исломӣ ё илме, ки ба забони арабӣ бо номи фалсафа маъруф гардид, ҳамчун як ҷаҳлияти мустақил нуфуз пайдо кард, ки анъанаи фалсафаи юнониро идома меод. Бунёди асосии илмӣ он осори Арасту буд, ки дар шарҳи исломӣ вай бо номи *ал-му‘аллим ал-аввал* ба таври васеъ шинохта шудааст. Дар библиографияи маъруфи охири асри X, ки ба Ибни ан-Надим тааллуқ дорад, тарҷумаҳои гуногуни арабии асарҳои Арасту ва муфасссирони ўро, ки он замон дастрас буданд, ба намоиш мегузорад. Аз ин рӯ, фалсафаи исломӣ ин давра ба андозаи зиёд дар руҳияи фалсафаи Арасту ташаккул меёфт, зеро асарҳои ў ҳадди ақал ҳамчун нуқтаи ибтидоӣ дар аксари соҳаҳои дониши фалсафӣ, алалхусус, дар соҳаи фалсафаи табиатшиносӣ ва мантиқ хидмат мекарданд. Масалан, дар таснифи илмҳои фалсафии Ибни Сино тамоми қисмҳои ҷудоғонаи физика ва мантиқ асарҳои Арасту номбар шуда, бар муҳтавои онҳо ин таснифот асос ёфтаанд, дар ҳоле ки, яке аз муаррихони аввали асри XIII Ибни Ал-Қифтӣ навиштааст, ки “... ба шарофати Арасту, фалсафа ва дигар илмҳои қадимӣ дар сарзамини исломӣ паҳн шуданд” [2, с. 29]. Аммо дар амал, чуноне ки дар боло зикр намудем, ин арастугароии содиқ ва холис набуда, баъдтар омезиш ёфт, алалхусус, бо анъанаи навафлотунӣ.

Азбаски, барои Ибни Ал-Қифтӣ Афлотун шогирди ҳам Пифагор ва ҳам Сукрот ба ҳисоб мерафт (дар ҳоле ки Арасту шогирди Афлотун буд), дар осори ў дарки ягонагии анъанаҳои Афлотун-Пифагор-Арасту вуҷуд дошт. Сарфи назар аз он ки, Афлотун ҳамчун як файласуфи асосӣ ва яке аз пайравони мактаби машшоии юнонӣ шинохта шудааст, таъсири ў асосан тавассути миёнаравии навафлотунӣ сурат гирифтааст. Тавре маълум аст, маъхазҳои навафлотунии арабӣ ё мустаор буданд ва ё ба Арасту мансуб доништа мешуданд

ва аз ин рӯ, на ҳамаи файласуфони араб аз номҳое чун Плотин ё Прокл боҳабар буданд, ки онҳо ду файласуфи асосии навафлотуниё буданд ва ба машшоии шарқӣ таъсир расонидаанд. Болотар аз ин, ба Арасту тааллуқ доштани рисолаҳои муҳимтарини навафлотунӣ минбаъд барои синкретизми афкори Афлотун ва Арасту мусоидат намуд. Аз миёни навафлотуниёни дигар, Порфирий бо асари “Исоғучӣ” ва ё муқаддима бар мантиқи Арасту машҳур буд. Табиати назарияҳои навафлотуниё ба Арасту бештар хусусияти динӣ дорад ва аз ин рӯ, ба ниёзҳои ҳар се дини яккаҳудой (яхудия, масеҳият ва ислом) дар боби ба ҳам оштии додани ҷаҳонбинии динӣ бо фалсафӣ хеле мувофиқ буд. Аз байни ҳамаи соҳаҳои гуногуни фалсафа метафизика қавитарин унсури навафлотунӣ барои машшоии исломӣ ба ҳисоб меравад, зеро аксари файласуфони он масъалаи хилқат ва принсипҳои ниҳии офаринишро тавассути назарияи фаязон (эманатсия)-и навафлотунӣ шарҳ медоданд. Навафлотуниё инчунин, барои маодшиносӣ (эсхатология) забони фалсафӣ фароҳам овард, зеро моҳияти фаязони нур оромиши нафс дар мабдаи ҳеш ва олами улвӣ мебошад. Гузашта аз ин, гарчанде ки масъалаҳои равонии таълимоти машшоиёни исломӣ асосан дар пайравӣ аз “Дар бораи нафс”-и Арасту сурат гирифтааст, аммо концепсияи нафси инсонӣ хусусияти афлотунӣ дошт. Дар он нафс ҳамчун ҷавҳари мустақил аз ҷисм баррасӣ мешуд, ки ҳадафи ниҳии он раҳой аз лаззатҳои моддӣ ва ҷисмонӣ буд. Афлотун аз забони Сукрот ин нуктаро чунин шарҳ додааст: “Ба ин васила, пок ва аз беҳушию бепарвоии ҷисм халос шуда, эҳтимолан бо мавҷудоти ҳамранги мо [холис] муттаҳид мешавем ва бо қувваи худамон ҳамаи чизи пок ва холисро дарк мекунем ва ин, эҳтимолан, ҳақиқат аст” [5, с. 26].

Ба ғайр аз навафлотуниё, чуноне ки аллакай равшан аст, дар осори машшоиёни исломӣ муҳовараҳои Афлотун мустақиман мавриди таҳлил ва баррасӣ қарор гирифтаанд. “Фалсафаи Афлотун”-ӣ нишон медиҳад, ки ӯ бо мундариҷаи муколамаҳои Афлотун, новобаста аз он ки, онҳо ба арабӣ тарҷума ва порчаҳои он нусхабардорӣ шудаанд, нисбатан хуб ошноӣ пайдо кардааст. Афлотун мустақиман ба фалсафаи сиёсии Форобӣ ва пайравони ӯ, ки ба “Давлат” ва “Қонунҳо”-и ӯ асос ёфтаанд, таъсир расонд, дар ҳоле ки, “Сиёсатмадорон”-и Арасту, зоҳиран, ҳеҷ гоҳ ба арабӣ тарҷума нашудааст. Бояд қайд кард, миёни файласуфони алоҳидаи машшоии исломӣ дар муқаррароти назариявии фалсафии онҳо, табиист, ки фарқиятҳо ҷой доранд, аммо таълимоти ҳамаи онҳо бар асоси афлотунӣ-арастуӣ бунёд ёфтааст. Дар байни донишмандони фалсафаи исломии мактабҳои фикрии мустақил ба маънои онҳое, ки дар фалсафаи юнонӣ вучуд доранд, якраңгӣ ва ҳамдигар вучуд надорад. Танҳо пас аз ду аср, мактаби ишроқияи Шихобуддини Сухравардӣ ва мактаби ирфони тасаввуфии Ибни Арабӣ ба миён омаданд, ки ақлгароии машшоии юнониро бечунучаро рад намуда, онро бо тасаввуроти сӯфиёнаи

фалсафӣ иваз ё илова мекунанд [7, с. 10-11].

Ҳамин тавр, дар асрҳои X ва аввали асри XI истилоҳи *машшоӣ* ё *ҳикмати машшоӣ* бештар ба маънои фалсафа ва пайравони он мутафаккироне эътироф гардиданд, ки фалсафа ва назарияҳои онро ихтиёран пазируфта, мавриди таҳқиқу баррасӣ қарор додаанд, бештар муродиф аст. Дар байни онҳо намояндагони гуногун, аз қабили Ал-Киндӣ ва пайравони ӯ, инчунин, мактаби Бағдод, ки Форобӣ ба он тааллуқ дорад. Дар нуктаи авҷи ҳардуи ин ҷараёнҳо Ибни Сино ҳамчун бонуфузтарин файласуфи мусулмони ҳамаи давраи замонавӣ, ки ҳатто ба мутафаккирони баъдии ғайримашшоӣ, ба монанди Ғазалӣ (ваф. 1111), бештар аз дигарон таъсир расонида, фалсафаи машшоӣ исломиро муаррифӣ мекарданд.

Дар ин ҷо, асосан ба фалсафа диққат дода, мо метавонем хулоса барорем, ки ба ин васила, мутафаккирони мусулмон бар асоси муҳаббати беандоза ба шукуфоии илм аҳамияти онро барои ҳам ҳадашон ва ҳам ҷомеаи худ эҳсос намуда, охируламр ба олами илмӣ ақлгароӣ ворид гаштанд. Алалхусус, дар омӯзиши мероси Афлотун, Арасту ва Плотин ба маънои академикӣ ё афлотунӣ кӯшиш мекарданд, ки арзишҳои бузурги осори мактаби машшоӣ онҳоро дар фалсафаи исломӣ ворид намоянд ва ба ин васила, ғояҳо ва назарияҳои ақлонии ду фарҳангро ба ҳам пайваست ва созиш диҳанд. Дар ин ҷо, бояд як далели хеле муҳими таърихиро қайд кард, ки мусулмонон дар тарҷумаи асари гаронарзиши илоҳиётшиносӣ ва дақиқтараш, фалсафаи Плотин ба иштибоҳ роҳ дода, номи Арасту ҳамчун муаллифи ин қисмати осори ӯ сабт кардаанд. Бознигарии муқоисавии тарзи фаҳмиши далелҳои Афлотун ва Арасту аз ҷониби Плотин, ки боиси таҷдиди назари илмӣ фалсафаи машшоӣ гардид, инчунин, иштибоҳи таърихӣ фавқуззикри тарҷумаи осори ӯ ба арабӣ сабабҳои асосии пайдоиши пайравони фалсафаи Арасту дар шарқи мусулмонӣ буданд. Мактаби машшоӣи юнонӣ, ки дар бораи он ҳамчун фалсафа сухан рондан лозим аст, то андозае хусусияти фалсафаи интуитивӣ ва баҳсталабро ба ҳам пайвастааст. Ин таассуротро ба ҳадди бештар асарҳои дигари Арасту, ки ҷанбаҳои интуитивии фалсафаи он дар муқолаҳои Афлотун бештар ҷой доранд, қайд накардаанд. Аз ин рӯ, мутафаккирони исломӣ дар асрҳои аввали пас аз интишори дини ислом Арасту ҳамчун муаллифи “Энеадҳо”-и машҳури Плотин медонистанд, дар ҳоле ки, Плотин фалсафаи академики Афлотунро на танқид, балки ба он андешаҳои ҳадашро илова мекард. Бинобар ин, дар назари файласуфони аввали ислом, фалсафаи машшоӣ онҳо намунаи на яке аз онҳо, балки маҷмуи ҷаҳонбинии ақлонии Юнони қадим маҳсуб меёбад [4, 48-49]. Аз ин сабаб, тааҷҷубовар нест, ки тақрибан ҳамаи файласуфони исломӣ дар давраи аввали эволютсияи фалсафаи исломӣ ақоиди фалсафии машшоӣ Арасту афзал дониста, пазируфтаанд. Аз тарафи дигар, бояд зикр кард, ки аввалин

файласуфони исломӣ, аз ҷумла, Абу Юсуф Ёқуб Киндӣ (800-879) ва Абунастри Форобӣ (872-950/951) ва баъдан маъруфтарин намояндаи фалсафаи машшоии исломии он давра Абӯалӣ ибни Сино (980-1037) ҳамчун ҳомилони қудрати арзишҳои маърифатии ислом ин меросро дар ҷанбаҳои мухталиф ба дараҷае тақмил доданд, ки он аз мероси ҷунониашон ба қуллӣ фарқ мекард. Аз ин рӯ, дар таърихи фалсафа ин гурӯҳи файласуфонро асосгузори мактаби нави ақлонӣ бо номи *ҳикмат-ул-машшо* ё фалсафаи машшоии исломӣ меноманд.

Ҳамин тавр, фалсафаи исломии машшоӣ маҳз ҳамчун идомаи мактаби фалсафии Ал-Искандария ба вуҷуд меояд, гарчанде ки он осори ақсарияти файласуфони машшоии шарқӣ бевосита бо мактаби ҷунонии Ал-Искандария огоҳии махсус надошта буданд. Ҳамаи файласуфони бузурги мусулмони давраи классикӣ на танҳо дар мавзӯҳои фалсафӣ мутафаккирони дараҷаи аввал буданд, балки инчунин, олимони табиатшинос ё технологҳои моҳир низ ба шумор мерафтанд. Ҳатто назари сатҳӣ ба соҳаҳои гуногуни таҷрибаи файласуфони мусулмони давраи классикӣ нишон медиҳад, ки то чӣ андоза ин олимони тафаккури фалсафиро бо дигар ҷанҳо омезиш додаанд. Масалан, Ал-Киндӣ (ваф. 873) аввалин файласуфи мусулмон ҳамчунин нучумшинос, физик, математик ва криптограф, Форобӣ (ваф. 951), ки бо номи “муаллими дуҷум пас аз Арасту” маъруф аст, - мантиқшинос, файласуф, кимиёшинос, равоншинос, физик, файласуфи сиёсатшинос ва музикашинос, Абу Райҳони Берунӣ (ваф. 1048) нучумшинос, таърихнигор, ботаник, дорушинос, геолог, файласуф, математик ва географ, Ибни Сино (ваф. 1037) - мантиқшинос, файласуф, табиб, кимиёшинос, геолог, равоншинос, нучумшинос ва файласуфи илм, Ибни Рушд (ваф. 1198) - файласуф, табиб, физик, нучумшинос ва равоншинос - Насируддини Тусӣ (ваф. 1274) файласуф, нучумшинос, физик, кимиёгар, риёзидон ва мантиқшинос ба ҳисоб мераванд. Натиҷаи кӯшишҳои зеҳнии ин зумра файласуфон ва олимони мусулмон дар давраи тиллоии ислом на танҳо барои шукуфоии тамаддуни исломӣ таъсир расонд, балки олимони асрҳои минбаъдаи Аврупо бо ғояҳои тоза ва ғании илмию фалсафӣ таъмин намуд.

Ҳамин тавр, фалсафаи машшоӣ дар оғоз, яъне замоне, ки дар қолаби як низоми фалсафӣ ба василаи ин мутафаккирон таъсис ёфт, сиришти комилан истидлолӣ дошт. Ал-Киндӣ, Форобӣ, Ибни Сино ва баъд аз онҳо, ки фалсафаи ақлгароии исломиро густариш доданд, барои афкори Арасту, Афлотун ва навафлотуниён эътибори зиёде қоил буданд. Аз он ҷо, ки файласуфони Ҷунони қадим дар мабоҳиси фалсафӣ пеш аз ҳама, ба қиёси бурҳонӣ таъяс доштанд, фалсафаи исломӣ низ сурати истидлолӣ пайдо кард. Ин шева аз тафаккури фалсафӣ ба ҳикмати машшоӣ маъруф гашт. Дар ҳикмати машшоӣ Арасту ақсар вақт на ҳамчун асосгузори мактаби машшоӣ бар асоси ихтилофи қуллӣ бо устодаш – Афлотун баррасӣ мегардид, балки ҳамчун давомдиҳандаи фалсафаи

Афлотун шинохта мешуд. Масалан, Форобӣ ҳафт мактаб (фирқаҳо)-и фалсафии юнониро номбар мекунад, аммо дар байни мактабҳои афлотунгаро ва арастугаро фарқ намегузорад ва онҳоро дар як мактаб муттаҳид мекунад ва онро мактаби *ал-машишай* меномад. Аз ин рӯ, он дар амал ҳеҷ гоҳ маъноии юнониёни арастугароро надорад.

Ҳамин тавр, ин нуктаи назарро С.П. Грофф баррасӣ намуда, қайд кардааст, ки сарфи назар аз тарҷумаи аксари осори назарраси Арасту ва файласуфони дигари юнонӣ ба забони арабӣ, низоми фалсафии Арасту дар ибтидо бар пояи таълимоти навафлотунӣ тафсир карда мешуд. Дар ҳақиқат, тӯли чандин асрҳо ду матни бонуфузи навафлотунӣ ба Арасту мансуб доништа мешуд: “Илоҳиёт”-и Арасту (тарҷумаи бобҳои 4-6 аз “Эннеадаҳо”-и Плотин) ва асари Прокл “Китоб дар бораи хайри маҳз” (тарҷумаи фаслҳои интиҳобӣ ва бозбинишудаи “Унсурҳои илоҳиётшиносӣ”, ки ба забони лотинӣ бо номи “Дар бораи иллатҳо” (“*Liber de Causis*”) маъруф мебошанд).⁴ Муаллифи мазкур инчунин, тасдиқ мекунад, ки омезиши афкори Арасту бо навафлотунӣ танҳо хоси файласуфони ислом набуд; онҳо то андозае онро аз ҳуди муфасссирони юнонии навафлотунӣ ба мерос гирифта буданд, ки асарҳои онҳо низ ба арабӣ тарҷума шуда буданд ва одатан, дар байни фалсафаи Афлотун ва Арасту ҳамоҳангии муассир ба вучуд меоварданд. С.П. Грофф хулоса мекунад, ки “танҳо дар нимаи дуюми асри VI / XII ба фазли тафсирҳои бунёдии Ибни Рушд, андешаҳои Арасту самаранок барқарор карда шуда, аз ғояҳои навафлотунӣ комилан ҷудо карда шуданд. Бо вучуди ин, то он вақт таъсири Арасту дар доираи суннати исломӣ аз сабаби ҳамлаи илоҳиётшиносони аш‘арӣ ба фалсафаи таҳти таъсири юнонӣ қароргирифта ва зухур ёфтани мактаби ишроқия - як мактаби дигари фалсафӣ, ки ҷанбаҳои калидии мантиқ ва метафизикаи арастуиро рад кардааст, суст шудан гирифт. Дар ҳолатҳои зиёд масеҳиёни лотинӣ аз осори Ибни Рушд нисбат ба файласуфони минбаъдаи ислом манфиати бештар ба даст меоварданд...” [6, с. 15-16].

Аз таҳлилҳои фавқуззикр ба хулоса расидан мумкин аст, ки фалсафаи машшай дар таърихи рушди ҳеш дар зери таъсири ақоиди мутафаккирони Юнони қадим на танҳо хусусияти ақлгарой, балки инчунин нишонаҳои шаккокиро касб намуда, тавассути ҳардуи ин усули таҳқиқот барои созмон додани фалсафаи исломие мусоидат намуданд, ки дар ҳолатҳои зиёд бо ақоиди илоҳиётшиносӣ ихтилоф доштанд. Маҳз ҳамин таъсири юнонини қадим бевосита ё ба воситаи таълимоти машшайёни шарқӣ барои пайдоиш ва рушди афкори мактабҳои фикрии ақлгарои дигари исломӣ-калом, муътазила, тасаввуф,

⁴ Китоби Хайри маҳз” (the Book on the Pure Good) ба забони арабӣ иштибоҳан ба Арасту мутааллиқ доништа, ҳамчун “Китаб ул-изъҳ ли-Аристоталис фи-л-хайри-л-маҳз” (“Шарҳи андешаи Арасту дар бораи хайри маҳз”) тарҷума шудааст.

исмоилия ва ишроқия асос гузоштааст. Аз ҷониби дигар, фалсафаи машшоии исломӣ ҳадди ақал дар шакли назариявии хеш на танҳо ба усулҳои фалсафии касб намудани донишҳои ҳақиқӣ дар бораи олам, инсон ва ҷомеа бидуни эътиқодоти априорӣ ва ё боварии ғайриинтиқодӣ, балки таълимоти илоҳиётшиносиро низ сарфи назар акардааст.

Адабиёт

1. Вилояти А.А. Фарҳанги юнони ва тамаддуни ислом ва Ирон (Греческая культура, исламская цивилизация и Иран). – Техрон, 1384 х.ш. 360 с. (на перс. яз.)
2. Ибн ал-Кифти. Ахбар-ул-уламо би-ахбар ал-хукама (Известия ученых на основе извещений мудрых людей). – Бейрут, 2005. 534 с. (на араб. яз.)
3. Ал-Кинди. Китаб-ул-Кинди ила ал-Му‘тасим Биллах фи фалсафат ал-‘ула (Книга ал-Кинди о философии верховного мира, преподнесенной ал-Му‘тасиму Биллах). – Ал-Кахира, 1970. 420 с. (на араб. яз.)
4. Кухсори, ал-Хусайн. Та’рихи фалсафаи исломи (История исламской философии). – Тегеран, 2003. 641 с. (на перс. яз.)
5. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: “Изд-во Олега Абышко”, 2007. 626 с.
6. Groff P.S. Islamic Philosophy. Edinburgh University Press Ltd, 2007, 256 p.
7. Leaman O. (2006) “Introduction.” The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy, 1. New York, NY: Thoemmes Continuum. 2006, pp. x-xi.
8. Nasr S.H., Leaman, O. (2001), History of Islamic philosophy. Third edition (by the license of Arayah Cultural Ins., Tehran), Kom, Ansariyan Publication, 2187 p.

УДК 1

САҲМИ АКАДЕМИК МУСО ДИНОРШОЕВ ДАР ТАҲҚИҚИ ФАЛСАФАИ ИБНИ СИНО

Лутфишоев А.М.

*Донишгоҳи давлатии Хоруг ба номи М. Назаршоев
(ш. Хоруг, Ҷумҳурии Тоҷикстон)*

Аннотатсия. Дар мақолаи мазкур муаллиф оид ба саҳми академик Мӯсо Диноршоев дар таҳқиқи фалсафаи Ибни Сино маълумот додааст. Муаллиф бар он назар аст, ки баъд аз академик А. Баҳоваддинов дар самти синошиносӣ Мӯсо Диноршоев давомдиҳандаи таҳқиқот дар фалсафаи Ибни Сино ва дигар намоёндагони ҷараёнҳои фалсафии асримиёнагии форсу тоҷик ба шумор меравад.

Калидвожаҳо. Ибни Сино, машшоияи шарқӣ, исмоилия, дониш.

ВКЛАД АКАДЕМИКА МУСО ДИНОРШОЕВА В ИЗУЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ИБН СИНЫ

Лутфишоев А.М.

*Хорогский государственный университет имени М. Назаршоева
(г. Хорог, Республика Таджикистан)*

Аннотация. В данной статье автор предоставил информацию о вкладе академика Мусо Диноршоева в изучение философии Ибн Сины. Автор полагает, что после академика А. Баховаддинова был последователем Мусо Диноршоев в данной области в исследовании философии Ибн Сины и других представителей средневековых персидско-таджикских философских школ.

Ключевые слова: Ибн Сина, восточная культура, исмаилиты, знания.

CONTRIBUTION OF ACADEMICIAN MUSO DINORSHOEV TO THE STUDY PHILOSOPHY OF IBN SINA

Lutfishoev A.M.

*Khorog State University named after M. Nazarshoev
(Khorog, Republic of Tajikistan)*

Annotation. In this article, the author provided information about the contribution of academician Musa Dinorshoev to the study of the philosophy of Ibn Sina. The author believes that after Academician A. Bakhovaddinov was a follower of Musa Dinorshoev in the field of Sinology in the study of the philosophy of Ibn Sina and other representatives of medieval philosophical movements.

Key words: Ibn Sina, eastern culture, Ismailis, knowledges.

Давраи нави ташаккули фалсафаи тоҷик ин ба замони Шӯравӣ мансубият дорад. Яке аз хидматҳои назарраси ин давра барои таҳқиқи афкори фалсафии форсу – тоҷик фалсафаи марксистӣ ва идеологияи ҳамон замон фароҳам овардани майдони таҳқиқ ба шумор меравад. Фалсафаи марксистӣ тавонист ба тоҷик ва халқҳои Осиёи Миёна, ки аз банди ҳаёт ва тафаккури асримиёнагӣ берун набаромада буданд, ҳахонбинии навро ворид созад. Мақсади асосии ин таълимот пеш аз ҳама тарғиби донишу маърифат, омӯзиши илмҳои дақиқ, мубориза алайҳи ҳахонбинии динӣ буд, ки ба пешравии ҷомеа монеъ мешуданд.

Заминаи идеологии замони Шӯравӣ, ки худ як ҷунбиши фикрӣ ва зидди ифротгарой маҳсуб меёфт, аҳли зиёи кишварро ба он водор менамуд, ки андешаҳои ақлгароиро дар осори фалсафӣ ҷуста, диди онҳоро ба сиёсати ҳамон давра мутобиқ намоянд.

Дар ин самт хизмати мондагори устод Мӯсо Диноршоев ҳамчун муҳаққиқ дар муайян сохтани симои фарҳангии зумрае аз мутафаккирони тоҷику форс хеле баръало ба мушоҳида мерасад. Устод Мӯсо Диноршоев дар тасниф ва ба мактабҳои гуногуни фалсафӣ нисбат додани афкори ин ё он мутафаккири тоҷику форс ва арабзбон хизмати бозсозе кардааст. Муҳаққиқи тоҷик Қурбоншоев Илҳом бар он назар аст, ки «Фаъолияти густурдаю доманадори

устод Мӯсо Диноршоев таълифу таҳқиқи мақолаҳои бикру ноб, ҳамчунин, тарҷумаи осори мутафаккирони асримиёнагии тоҷику форсро фаро гирифтааст. Баробари омӯзиш ва таҳқиқи афкору осори фалсафии мутафаккирон, аз аҳди қадим то замони муосир, диққати Мӯсо Диноршоевро ба худ ҷалб намуда, ӯ дар эҳё ва муаррифӣ намудани онҳо мақоми бориз дорад [7, с. 31]. Давраи мазкур шароитро пеш овард, ки иддае аз фарҳангиёни дигар миллатҳо ба ғаниматгирии мероси фарҳангӣ ва илмии дигар миллатҳо шуруъ намоянд. Таҳқиқоти дар самти синошиносӣ яке аз талаботҳои замони буд, зеро идае аз муҳақиқони хориҷӣ мансубиятӣ этникии Ибни Синоро ба қавму халқиятҳои ғайр мансуб медонистанд. Яке аз сабабҳои асосӣ, ки устод А. Баҳоваддинов аввалин шуда маҳз афкори фалсафии Ибни Синоро мавриди таҳқиқ қарор дод, ҳамон нобаробарии таърихӣ буданд [3].

Таҳқиқоти дар самти синошиносӣ оғозкардаи А. Баҳоваддинов аз таҳлили фалсафии Ибни Сино шуруъ шуда, дар ин самт мақолаҳои илмӣ ҷоп гардид [2]. Баъд аз устод Баҳоваддинов А.М. файласуфони дигари тоҷик ба омӯзиши боз ҳам амиқи фалсафии Ибни Сино, ки баҳри беканор аст, шуруъ карданд. Масъалаи назарияи маърифат ва мантиқи Ибни Синоро Болтаев М.Н. ва фалсафии табиати ӯро Диноршоев М. таҳқиқ кардаанд [1].

Академик Мӯсо Диноршоев дар радифи дигар олимони дохилию хориҷӣ, ки осори фалсафии Ибни Синоро таҳқиқ ва баррасӣ менамуданд, шахсияте ба майдони илм ворид гардид, ки ҳамаи паҳлуҳои норавшан ва баҳсталаби мутафаккиро аз диди илмӣ бо далелҳо баррасӣ намуд.

Тадқиқоти илмие, ки ӯ дар бораи шахсият ва фалсафии Абӯалӣ ибни Сино таълиф кардааст, дар замоне сурат гирифтанд, ки бадбинии миллати тоҷик дар атрофи шахсияти Ибни Сино баҳсҳои ноҷо карда, кӯшиш ба харҷ медоданд, тоҷикияти ӯро ба зерӣ шубҳа гузоранд. Аз ин нигоҳ, тадқиқоти илмии устод Мӯсо Диноршоев дар масоили синошиносӣ на танҳо аҳамияти бузургӣ илмӣ-назариявӣ доштанд, ҳамзамон як хизмати боарзише буданд дар роҳи ҳифзи таърих ва шарафу номуси миллати тоҷик. Аз ин рӯ, тадқиқоти илмӣ-фалсафии Мӯсо Диноршоев як дарси худшиносии миллӣ низ мебошад. Дар робита ба ҳамин масъала як нуктаи дигарро низ бояд ёдрас кард, ки бузургмардони фарҳанги тоҷику форс дар макону замоне ба рушди илму фалсафии ҷаҳонӣ саҳми сазовор доштаанд, ки вазъи маънавию мафкуравӣ, ба мисли низоъҳои сунниёну шиъён дар ҷомеа хеле муташанниҷ гардида буд ва афкори илмию фалсафии онҳо чун фарри ориёӣ дар равшан сохтани тафаккури ҷомеа аз Шарқ то ба Ғарб нақши муассир гузоштаанд. Ихтилофи ақидатӣ миёни мазоҳиби исломӣ барои гурӯҳи манфиатҷӯ заминае барои пиёда намудани арзишҳои қавмӣ буд. Дар ҳамин росто муҳақиқи тоҷик Қурбоншоев И.Ҷ чунин назар дорад: «Яке аз омилҳое, ки боиси аз байн рафтани ҳокимияти бумӣ ва сари

кудрат омадани бадавиёни бодиянишин гардид, ин вусъат ёфтани муҳолифатҳои ақидавӣ миёни мазҳабҳои исломӣ буд [7, с. 132]. Ваъзияти ин давраро устод Мӯсо Диноршоев дар сарсухан ба китоби «Зод-ул-мусофирин» - и Носири Хусрав чунин баён мекунад: «Дар таъқиби исмоилиён на камтар аз Салҷуқиҳо низ чидду ҷаҳд карданд. Ин зухурот ба чанд сабаб ба вуқӯъ пайваست. Аввалан, исмоилиёни даъвати ҷадид аз саодату хушбахтӣ, адолат ва баробархуқуқӣ ҳукм карда, бо ҳамин тавачҷуҳи табақаҳои мухталифи ҷомеаро ба худ ҷалб мекарданд. Сониян, аз байни ҳамаи ҷараёнҳо, фирқаҳо ва мактабҳои динӣ танҳо исмоилия ба муқобилият нисбат ба ҳокимияти салҷуқиёни истилогар даъват мекарданд. Ин даъвати ватанпарваронаи исмоилиён аз тарафи оммаи аҳолии бумӣ, ашрофи ватанпарвар мусбат пазируфта, аз тарафи чунин ватанпарварони ҳақиқӣ, чун Носири Хусрав, сапарастӣ шуд. Аз ин ҷост, ки бо боварии комил чунин хулоса бояд кард, ки таҳқиру ситам нисбати Носири Хусрав сабабҳои сиёсӣ низ дошт [6, с. 32].

Инсоният имрӯз харчанд дар остонаи садаи XXI қарор дорад, аммо ханӯз аз таъсири таассуби динӣ пурра раҳо наёфтааст. Бинобар он, тадқиқоте, ки устод Мӯсо Диноршоев доир ба фалсафаи арбобони номбурдаи фарҳанги тоҷик анҷом додаанд, бешубҳа, дар тарбия намудани наслҳои имрӯза дар руҳи эҳтиром гузоштан ба анъанаҳои озодандешию таҳаммулпазирӣ мусоидат карда, барои пешгирӣ кардан аз ақидаҳои тундгароӣ ёрӣ мерасонанд.

Яке аз хизматҳои шоиста ва ҷовидонаи устод Мӯсо Диноршоев тӯли солҳои фаъолияташон ҳамчун мудир дар қисмати таърихи фалсафаи Шуъбаи фалсафа дар омодагиҳои ҷиддӣ ба таҷлили 1000-солагии ҳаками фарзонаи тоҷик Абӯалӣ ибни Сино баръало хувайдо мегардад. Маҳз бо ибтикори мунтазамона ва талошҳои пайваста қариб аксари осори илмӣ ва фалсафии Ибни Сино тарҷумаву таҳия ва таҳрир карда шудаанд [4, с. 17].

Асарҳои бузургу калонҳаҷми фалсафии Абӯалӣ ибни Сино «Рисолаи саргузашт», «Донишнома», «Ишорот ва танбеҳот» таҳти сарпарастии роҳнамоии устод Мӯсо Диноршоев тарҷумаву таҳрир ва таҳия карда шуданд, ки дар ҷилди якуми «Осори мунтахаб»-и мутафаккир (Душанбе: «Ирфон», 1980) ба нашр расидааст.

Ҳамчунин аксари асарҳои фалсафие, ки болотар зикри тоҷикиашон рафт, бо иштироки бевоситаи устод Мӯсо Диноршоев дар тарҷумаву таҳрири онҳо дар ду ҷилд ба забони русӣ ба номи "Абу Али ибн Сина «Избранные произведения» (Душанбе: «Ирфон», 1980) аз ҷоп баромад, ки боиси пазириву эътирофи ҳамагонии донишмандони ҷумҳуриҳои собиқ Иттиҳоди Шӯравӣ хориҷи он гардид [5].

Рисолаҳои дигари фалсафӣ-адабӣ ва табиӣ Ибни Сино «Тадбири манзил», «Рисолаи ишқ», «Рисолаи нафс», «Дар баёни тақсими нуфус», «Ҳай ибни

Яқзон», «Курозаи табиӣ», «Рисолат-ут-тайр», «Дар ақсоми улуми ақлия», «Мабдаъ ва маод», «Дар баёни кайфият ва иллати будани замин», «Рисолаи аҳд», «Таҳсил-ус-саодат», «Феълу инфиол ва қисматҳои он», «Муршид-ул-кифоя», «Таъбир-ур-руъё», «Рисолаи кадр», «Дар ҳақиқат ва кайфияти силсилаи мавҷудот ва тасалсули асбоби мусаббабот», «Меъёр-ул-уқул дар фанни ҷарри асқол», «Дар зикри сабабҳои раъд», «Достони Саломон ва Абсол», «Рисолаи мусиқӣ», «Махориҷ-ул-хуруф ё асбоби худус -ул-хуруф», «Ҳикмати арӯз», «Зафарнома», «Урчуза фи-т-тиб», «Алвоҳия», «Рағшиносӣ ё рисола дар набз», «Давоҳои дарди дил», «Тавзеҳот» ба тавассути кӯшишҳои пайгириҳои устод Мӯсо Диноршоев ва ҳайати ходимони илмӣ шуъбаҳои таърихи фалсафаву осори фалсафӣ бо забони тоҷикӣ тарҷумаву таҳия ва таҳрир шуда, дар ҷилди дуёми «Осори мунтахаби Абӯалӣ ибни Сино» (Душанбе: «Ирфон», 1983) нашр гардидаанд [4, с. 24].

Файласуфӣ барҷастаи замони мо фаъолияти пурсамари устодони худро идома дода, дар омӯзиши афкори фалсафӣ ва рушди илми фалсафа дар Тоҷикистон саҳми бузург гузоштааст. Устод Мӯсо Диноршоев дар масоили синошиносӣ саҳми ниҳоят бузург дорад. Мӯсо Диноршоев дар соли 2010-ум асарҳои «Компендиум философии Ибн Сино» ва «Матолиби фалсафии Ибни Сино»-ро аз ҷоп баровард. Соли 2017 асари дигари устод Диноршоев «Ҷусторҳо дар фалсафаи Ибни Сино» интишор шуд. Мавсуф дар ин асарҳояш таҳқиқоти пештараи худро пурратару комилтар гардонид, ҷиҳатҳои то кунун омӯхтанашудаи фалсафаи Ибни Синоро пешкаши хонандагон намуд [5].

Соли 1980 аз тарафи шуъбаи фалсафа ва умуман АИ ҶССТ 1000-солагии Ибни Сино бошукӯҳи хосса қайд шуд, ки дар радифи он конфронси байналмилалӣ бо иштироки синошиносони ҷаҳон барпо шуд. Вобаста ба ин ҷашни таърихӣ кормандони шуъбаи таърихи фалсафа кори бузургеро оиди тарҷума ва наشري осори Ибни Сино анҷом доданд. Баъдтар бо кӯшиши академик Диноршоев М., ки соли 1991 директори Институти фалсафа ва ҳуқуқ таъин шуда буд, маркази синошиносӣ ташкил шуд.

Тайи солҳои 1986-1988 устод Мӯсо Диноршоев ба ҳайси Сармуҳаррири Доиратулмаорифи шӯравии тоҷик ба фаъолият пардохта, дар таълифу тадвини ҷандин ҷилд бузургитобҳои ин кохи бегазанди маърифатӣ - фарҳангии миллат на танҳо саҳмгузор, балки беш аз он роҳнамову сарвар низ буд. Устод ибтидои фаъолияти кориашро дар ин муассисаи фарҳангӣ асосан аз ба эътидол овардани авзои интизомии он оғоз намуд. Зеро устод ҳамчун шахси кордону нуктасанҷ ба дурустӣ ҳис карда буд, ки барои ба даст овардани бурдборихову комёбиҳо ва таъмин сохтани пешрафт дар ҳар як муассиса, пеш аз ҳама, фазои ором ва муътадили авзои корӣ зарур аст. Аз ин рӯ, устод Мӯсо Диноршоев баъд аз шиносӣ ва омӯзиши ҳамаҷонибаи тамоми самтҳои ин муассиса ва авзои кории

он усули минбаъдаи маъмурии худро мукаррар намуд. Ў бо як ҳисси баланди масъулиятшиносӣ ба зудӣ муноқишаҳову носозгориҳои дохилии байни ходимон ва редакцияҳои илмиро рафъ сохта, дурандешона тадбирчӯиҳо кард. Баъзе кормандони саркашу низоъчӯяшро аз вазифаҳои ишғолкардаашон озод намуд. Дар ин самт низ корҳои назаррасеро сомон дод, ба монанди: мувофиқи салиқа ва таҳассус ҷобачогузории кадрҳои илмӣ, талаби иҷроӣ бечунучароӣ нақшаҳои кории редакцияҳо, риояи қатъии интизоми кор ва ғ.

Устод Мӯсо Диноршоев баъдан дар баробари тадқиқу омӯзиши кулли фалафа ва таърихи зуҳуру ташаккул ва таҳаввулоти он, ба омӯзиши фалсафаи Ибни Сино боз ҳам ҷиддитар иштиғол варзид. Ў ба сифати мавзуи тадқиқоти рисолаи доктории ҳеш фалсафаи табиати Ибни Синоро баргузида ва дар ин ҷода ҷиддан тадқиқот бурд.

Самти тадқиқоти олим марбут ба фалсафаи машшоъ ва мушаххасан осори фалсафии Ибни Сино қарор гирифт. Соли 1987 тадқиқоти илмии сомондодаи ӯ дар ин мавзӯ ба сифати рисолаи докторӣ бо унвони «Натурфилософия Ибн Сины» («Фалсафаи табиӣи Ибни Сино») дифоъ карда шуд. Асари монографияи муҳаққиқ дар синошиносии ҷаҳон ҷанбаҳои нави илмӣ-тадқиқотиро пеши назар овард ва мумкин аст гуфт, ки таҷдиди назар ба фалсафаи Ибни Сино буд. Зеро, ба таъбири профессор Нозирҷон Арабзода, «ба итминони комил метавон гуфт, ки асари мазкур китоби маъмулие дар ҳақи Ибни Сино нест, балки тадқиқоти бунёдиест, ки дар синошиносӣ мақоми арзанда дорад. Муҳаққиқ дар ин асар фақат ба ҷамъбасти комёбиҳои дар синошиносӣ ба дастмада маҳдуд нагардида, бисёр масъалаҳои мероси назариявии Абӯалӣ ибни Синоро, ки то ҳоло мавзуи тадқиқи илмӣ қарор нагирифта буданд, ҳарчиҳата таҳқиқ намудааст [1].

Зеро мутафаккирони асримиёнагии Аврупо зери фишори диндорон баъди пойдоршавии дини насронӣ аз дастовардҳои бузурги илмиву фалсафии Юнони қадим даст кашиданд ва ба ифроти динӣ ғулавар шуданд. Тақрибан ҳазор сол баъд онҳо бо фалсафаи Юнони қадим, алалхусус фалсафаи Афлотуну Арасту ба воситаи тарҷумаҳои лотинии осори Ибни Сино ва Ибни Рушд шинос шуданд ва афкори фалсафии аврупоиён рушд кард.

Хуллас, устод Мӯсо Диноршоев аввалин шуда, қисмҳои боқимондаи «Ҳикмат-ул-машриқия»-и Ибни Синоро ба доираи таҳқиқ кашида, синошиносони ҷаҳонро ба ин ҳақиқати фарҳангии таърихӣ ошно намуд, ки аз ҷиҳати моҳияту аҳамияти оламшиносӣ ин китоб аз соири осори маъруфи (машшоии) Ибни Сино фарқи зотию ҷавҳарӣ надорад, нодуруст будани ақидаи дар байни муҳаққиқон то ин замон роиҷеро, ки гӯё Ибни Сино дар марҳилаҳои охири ҳаёту эҷоди худ аз равияи машшоӣ даст кашида, ҷаҳонбинии ба дину ирфон асосёфтаре офарид, исбот намуд [2].

Таҳқиқоти устод Мӯсо Диноршоев, метавон гуфт, ки дар синошиносии Шарқу Ғарб таҷдиди назарро ба вучуд овард. Назари оламиён роҷеъ ба ҳикмати Ибни Сино ҷиддӣ ва бо дарки нав оғоз шуд. Бо манзури ҷанбаҳои мазкур устоди шодравон, профессор Нозирҷон Арабзода менависад, ки: «Бо итминони комил метавон гуфт, ки асари мазкур китоби маъмулие дар ҳақи Ибни Сино нест, балки таҳқиқоти бунёдиест, ки фақат ба ҷамъбасти комёбиҳои дар синошиносӣ ба дастода маҳдуд нагардида, бисёр масъалаҳои мероси назариявии Абӯалӣ ибни Синоро, ки то ҳол мавзуи таҳқиқи илмӣ қарор нагирифта буданд, ҳарчӣ ҳама таҳқиқ намудааст. Дар аини замон муаллиф таҳқиқи амиқтари он масъалаҳоеро, ки алҳол то ҳаде омӯхта шудаанд, фаромӯш накардааст. Тамоми хулосаҳои Мӯсо Диноршоев ба таҳлили дақиқи санадҳои илмӣ аниқ асос ёфтааст.

Адабиёт

1. Арабзода Нозирҷон. Файзи истёдод//Рӯзномаи «Минбари халқ», 25-уми ноябри соли 1999.
2. Богоутдинов А.М. Философские взгляды Авиценны в его книге «Донишнамэ»-М.,1947.
3. Богоутдинов А.М. Великий просветитель средневековья. (К 1000 летию со дня рождения Абу Али Ибн Сины)//Литературный Таджикистан,1953; Он же. Выдающийся памятник философской мысли
4. Болтаев М.Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы.- Душанбе,1965; он же. Ақидаҳои фалсафии Абуалӣ ибни Сино.- Душанбе,1969.
5. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. - Душанбе, 1985.
6. Диноршоев М. Носири Хусрав и его наследие. Вступительная статья для кн. Носири Хусрав. «Заду-л- мусафирин». - Душанбе, 2003.С. 432
7. Қурбоншоев И Ҷ. Фалсафаи Носири Хусрав дар осори Мӯсо Диноршоев. Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. 2023. № 1. С. 131-135.

**ПРОБЛЕМЫ МИГРАЦИИ В СТРУКТУРЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ:
КОНЦЕПЦИЯ М. УОЛЦЕРА КАК ОСНОВА ДИАЛОГА ЗАПАДА И
ВОСТОКА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Махмадбекзода М.Ш.

*Научно-исследовательский институт труда, миграции и занятости населения
(г. Душанбе, Республика Таджикистан)*

Аннотация. Хотя в современной обществоведческой науке (социологии, истории социальной философии, юриспруденции и др.) проблематика миграции исследуется давно и достаточно активно, тем не менее, её политические аспекты в публикациях отечественных и зарубежных учёных освещены фрагментарно, что не охватывает весь спектр сложных форм проявления миграционных процессов. Более того, миграция, которая ныне в мире приобрела массовый характер, так или иначе, прямо или косвенно влияет на политическую жизнь стран, откуда прибывают мигранты, а также государств, принимающих их. В этой связи, автор статьи предлагает, чтобы феномен миграции также должен стать объектом всестороннего изучения политологии, поскольку только в рамках методологических возможностей этой дисциплины можно выявить и объективно оценить влияние миграции на происходящие политические процессы в государствах, поставляющих трудовых мигрантов из стран-реципиентов.

Ключевые слова: научный подход, миграция, процесс, государственная миграционная политика, управление, демографические и экономические структуры, беженцы, международные мигранты, эмиграция, глобальные эгалитаристы, либертарианство, право государство, устойчивость человеческой жизни, суверенность, приём и исключение, открытие границы, моральный стандарт.

**PROBLEMS OF MIGRATION IN THE STRUCTURE OF POLITICAL KNOWLEDGE:
M. WALZER'S CONCEPT AS THE BASIS OF DIALOGUE OF WEST AND EAST IN
CONDITIONS OF GLOBALIZATION**

Mahmadbekzoda M.Sh.

*Research Institute of Labor, Migration and Employment
(Dushanbe, Republic of Tajikistan)*

Annotation. Although in modern social science (sociology, history of social philosophy, jurisprudence, etc.) the issue of migration has been studied for a long time and quite actively, nevertheless, its political aspects in the publications of domestic and foreign scientists are covered fragmentarily, which does not cover the entire spectrum of complex forms of manifestation of migration processes. Moreover, migration, which has now become widespread in the world, in one way or another, directly or indirectly, affects the political life of the countries from which migrants come, as well as the states receiving them. In this regard, the author of the article proposes that the phenomenon of migration should also become the object of a comprehensive study of political science, since only within the framework of the methodological capabilities of this discipline can one identify and objectively assess the impact of migration on ongoing political processes in states supplying labor migrants and recipient countries.

Keywords: scientific approach, migration, process, state migration policy, management, demographic and economic structures, refugees, international migrants, emigration, global egalitarians, libertarianism, state law, sustainability of human life, sovereignty, admission and exclusion, opening the border, moral standard.

Нынешний этап глобализации планеты сопровождается возрастающим старением населения планеты и, соответственно, сокращением рабочей силы. Это особенно приемлемо в отношении богатых и промышленно развитых стран, для которых миграция стала незаменимым ключевым демографическим фактором в условиях низкой рождаемости, и все более стареющего населения. На сегодняшний день в мире насчитывается более 244 млн. международных мигрантов, примерно восемь процентов, из которых составляют беженцы. Большинство международных мигрантов переехали в государства с более высоким уровнем развития, по сравнению с их Родиной. В этом плане Соединенные Штаты Америки являются основным местом назначения мигрантов в мире (47 млн.), что составляет 19% от общего их числа в мире. Германия и Российская Федерация занимают соответственно второе и третье места в мире по количеству обращений (по 12 миллионов в каждой), за ними следует Саудовская Аравия (10 миллионов). Великобритания, Объединенные Арабские Эмираты, Канада, Франция, Австралия и Испания также входят в первую десятку принимающих мигрантов стран [1].

Заметим, что тема миграции, наряду с демографическими, правовыми и экономическими вопросами, поднимая важные и сложные нормативно-правовые проблемы о легитимности власти, параметры политического членства и справедливости внутри и за пределами государственных границ, также ставит вопросы о том, почему невозможно мигрировать, преодолевая государственные границы? Допустимо - ли с позиции морали либерального права демократическим государствам препятствовать выезду своих граждан из страны и исключать въезд потенциальных мигрантов из других стран?

Многие западные исследователи считают само собой разумеющимся, что государства, во имя обеспечения безопасности, имеют право контролировать миграцию, так как они осуществляют власть над границами своих государств. Однако до недавнего времени политические теоретики и философы не стали проводить исследования по тем вопросам, которые выходили за пределы границ и государств. К примеру, американский политолог и философ Дж. Ролз, разработав свою теорию о справедливости для демократического общества, считает, что она «понимаемая на данный момент - закрытая система должна быть изолированной от других обществ» [2]. А некоторые другие теоретики проблем справедливости, равенства, свободы и демократии, считают, что их идеи применимы, в контексте национального государства, к тем, кто уже является его гражданами.

Исключением здесь является концепция М. Уолцера, который, исследовав философскую основу и сущность вопроса о политическом членстве, считает, что он является «предположительно самым важным» общественным благом,

потому что оно исторически определило доступ к другим фундаментальным благам, и его можно распространять, только принимая мигрантов из других стран [3, с. 29]. Для того чтобы уточнить природу политического сообщества и определить, имеет ли оно право контролировать миграцию и членство, М. Уолцер сравнивает политические сообщества с тремя более локальными, более знакомыми ассоциациями: соседями, клубами и семьями. Первая аналогия связана с районами, которые он определяет как случайное объединение людей, живущих в непосредственной близости. Поскольку в районах нет официальной политики приёма, люди могут въезжать туда и выезжать из них по своим собственным желаниям, подчиняясь только ограничениям рынка. При этом М. Уолцер утверждает, что страны не должны быть похожими на районы, они позволяют людям переезжать туда, куда они хотят. Политические сообщества обязаны обеспечивать безопасность, благополучие и культуру своих членов. Если они не смогут выбирать среди потенциальных членов, «вполне вероятно, что районы станут маленькими государствами» с «тысячами мелких крепостей» [3, с. 32]. В мире с открытыми границами районы могут поддерживать некую «сплоченную культуру» в течение одного или двух поколений на добровольной основе, но со временем сплоченность исчезнет [3, с. 39].

К тому же, М. Уолцер предполагает, что право государства контролировать иммиграцию частично основано на цели сохранения самобытных культур. Самобытность культур и групп зависит от замкнутости, и без неё она не может мыслиться как устойчивая черта человеческой жизни. Если эта отличительная черта является ценностью, как, по-видимому, считает большинство людей, то замыкание должно быть где-то разрешено. На каком-то уровне политической организации должно сформироваться что-то вроде суверенного государства и претендовать на право проводить собственную политику приема, контролировать, а иногда и сдерживать поток иммигрантов [4, с. 41-109].

На наш взгляд, данный культурный императив обосновывает позицию М. Уолцера в пользу права государства контролировать иммиграцию, но он добавляет оговорку: право ограничивать въезд не влечёт за собой права ограничивать выезд [4, с. 41-109]. Контроль над иммиграцией, считает он, необходим для защиты «свободы и благосостояния, политики и культуры группы людей, приверженных друг другу и своей общей жизни», но контроль над эмиграцией предполагает принуждение людей, которые больше не хотят быть членами [4, с. 41-09]. М. Уолцер в своих рассуждениях приходит к выводу, что это должно осуществить, за исключением случаев чрезвычайного положения в государстве, когда каждый обязан работать для его процветания, но граждане должны иметь право покинуть свою страну, если они того пожелают. Право на выезд является одним из ограничений права государства

контролировать миграцию [3, с. 40]. Очевидно, что моральная асимметрия между иммиграцией и эмиграцией предполагает вторую аналогию и он считал распределение членства в обществе «вопросом политического решения» [3, с. 40].

Сравнивает государства с клубом, однако, упускает из виду важную черту нравственной жизни современных политических сообществ, что приводит к третьей и последней аналогии с семьёй. В отличие от членов клуба, члены политического сообщества часто считают себя морально обязанными открыть двери своей страны для определенных групп, признанных «родственниками по национальному или этническому признаку». В этом отношении государства подобны семьям, «поскольку особенностью семей является то, что их члены морально связаны с людьми, которых они не выбирали, которые живут вне дома» [3, с. 41]. Последствия этого «принципа родства» для иммиграционной политики включают приоритет родственников граждан и принятие соотечественников, преследуемых другими государствами. Как пишет М. Уолцер, «греки, изгнанные из Турции, и турки-из Греции после войн и революций начала двадцатого века должны были быть приняты государствами, носившими их собирательные названия. Для чего еще нужны такие состояния?» [3, с. 42].

На наш взгляд, М.Уолцер анализируя эти аналогии, подчеркивает уникальность политических сообществ: они обладают юрисдикцией над определенной территорией. В отличие от кварталов, клубов и семей, штаты имеют право контролировать физическое местонахождение и передвижение членов, и не членов на территории. Тем не менее, как и клубы, они имеют общее право устанавливать свою собственную политику приема, и, подобно семьям, они обязаны принимать тех, кто признан частью «национальной семьи». По его утверждению, «приём и исключение лежат в основе общественной независимости. Они предполагают глубочайший смысл самоопределения. Без них не могло бы быть характерных, исторически устойчивых, продолжающихся ассоциаций мужчин, и женщин с какой-то особой привязанностью друг к другу, и с каким-то особым смыслом их общей жизни» [3, с. 62].

В конечном счёте, для М. Уолцера агент коллективного самоопределения - «мы», контролирующий допуск на территорию и политическое членство, представляет собой культурно самобытное сообщество. Наряду с этими вопросами, он предлагает ещё одно ограничение права государств контролировать миграцию: они связаны принципом взаимопомощи. Позитивная помощь должна быть оказана иностранцам за пределами территории, если она «срочно необходима» и риски или затраты на её оказание

относительно невелики. Богатые страны обычно могут выполнить эту обязанность, отправляя помощь более бедным странам, но в случае «преследуемых и лиц без гражданства» такую ответственность можно выполнить, только приняв их [3, с. 45]. В свете этой оговорки можно заключить, что традиционная точка зрения, выдвинутая М. Уолцером, не относится к закрытым границам. Хотя либерально-демократическое государство имеет общее право контролировать иммиграцию в соответствии со своими национальными приоритетами, оно должно открыть свои двери беженцам, членам семей нынешних граждан и насильственно перемещенным представителям своей национальности.

Необходимо отметить, что немалое количество исследователей отвергают общепринятую точку зрения в пользу открытых границ. Они исходят из основной либеральной предпосылки морального равенства всех людей и интерпретируют либеральные принципы как требующие политики открытых границ. Как утверждает современный американский социолог и политолог Дж. Каренс - сторонник открытых границ, «гражданство в западных либеральных демократиях является современным эквивалентом феодальных привилегий - унаследованным статусом, который значительно повышает жизненные шансы. Как и феодальные привилегии, по праву первородства, ограничительное гражданство трудно оправдать, если хорошенько подумать» [5, с. 252].

Его аналогия с феодализмом, на наш взгляд, предназначена для того, чтобы подчеркнуть несправедливость, подразумеваемую рождением гражданина богатой страны. Как и рождение в богатой семье, гражданство, полученное в результате рождения на территории или от родителей, являющихся гражданами богатых либерально-демократических государств, является делом везения. Это, по выражению Дж. Ролза, «настолько произвольно с моральной точки зрения», [5, с. 252] но оно сильно определяет наши перспективы в жизни.

В своей ранней работе «Этика иммиграции», Дж. Каренс строит свои доводы в пользу открытых границ, опираясь на утилитаризм, либертарианство и либеральный эгалитаризм [5, с. 252]. Каждая из этих теорий разделяет предположение о равной моральной ценности всех людей. Если серьезно относиться к этой предпосылке, то не будет оснований проводить различие между гражданами государства и иностранцами, стремящимися стать его подданными, независимо от того, является ли моральный стандарт максимизацией полезности, уважением права на свободу или обеспечением равных основных свобод и некоторой меры материального равенства. Однако Дж. Каренс уделяя наибольшее внимание применению либеральной эгалитарной теории справедливости Дж. Ролза к проблеме иммиграции, пересматривает устройство исходной позиции таким образом, что стороны

занимают глобальную точку зрения и выбирают принципы справедливости, применимые ко всем в мире, а не только к согражданам. С этой гипотетической глобальной точки зрения, они не только не знали бы, каково их социальное происхождение или жизненные планы, они также не знали бы, гражданами какой страны они будут. В результате, они решили добавить свободу международного передвижения в список основных свобод, на которые имеют право все люди. Это право на свободное передвижение обосновывает обязанность либеральных демократических государств *pro tanto* открыть свои границы.

К слову, совсем недавно учёные, которых можно делить на две основные группы, разработали дополнительные аргументы в пользу открытых границ. Первая группа апеллирует к либеральным эгалитарным идеалам морального равенства и равенства возможностей. Их основное утверждение состоит в том, что уважение морального равенства всех людей требует приверженности глобальному равенству возможностей. В более поздних работах Дж. Каренс отходит от идеи расширения Дж. Ролза в сторону продвижения более общей либеральной эгалитарной позиции, основанной на принципе равенства возможностей. Согласно Дж. Каренсу, равенство возможностей требует, чтобы «доступ к социальным позициям определялся реальными талантами и способностями человека, а не ограничивался произвольными природными характеристиками (такими как класс, раса или пол)» [5, с. 26]. Так как гражданство также является произвольной характеристикой, из этого следует, что его статус не является надлежащим основанием для распределения доступа к правам и возможностям. Ограничивая иммиграцию, государства лишают равных возможностей тех, кто на них имеет право. В этом отношении иммиграционные ограничения представляют собой несправедливую форму дискриминации, схожую с дискриминацией по признаку класса, расы и пола.

Как утверждает известный немецкий политический философ Д. Меллендорф, у всех в мире должны быть одинаковые наборы возможностей: «если бы было реализовано равенство возможностей, ребенок, растущий в сельской местности Мозамбика, был бы статистически так же вероятен, как ребенок старшего руководителя в швейцарском банке, чтобы достичь положения родителя последнего» [6, с. 49]. Ряд других западных теоретиков рассматривают глобальное равенство возможностей как важный элемент глобальной справедливости, [7, с. 34-113] под которой подразумевается, что глобальное равенство возможностей требует открытых границ.

Итак, можно заключить, что проблема миграции выступает важным компонентом структуры политических знаний, и её исследование способствует расширению границ познания сущности политических процессов в различных

странах мира. Это связано с тем, что тема миграции поднимает важные и сложные нормативные вопросы о легитимности власти, параметры политического членства и справедливости внутри и за пределами государственных границ.

Вместе с тем, такие вопросы, как - почему нельзя людям мигрировать, преодолевая государственные границы, допустимо ли, с моральной точки зрения для либерально-демократических государств, препятствовать миграции своих граждан из страны и другие ещё раз подтверждают, что решение вопросов, связанных с миграционными процессами, стали составной частью современной политической науки.

Совершенно очевидно, что миграционная политика государств мира формируется и реализуется в зависимости от реально существующих на их территории, внутренних социально-экономических, демографических и политических факторов. К тому же, миграционные процессы в мире обладают некоторыми региональными и национальными особенностями, чего нельзя не учитывать при их анализе.

В то же время, государственная миграционная политика должна охватывать систему правовых, административных, организационно финансовых мер, а также информационное обеспечение государственных и позиций национальных приоритетов, количественного и качественного состава миграционных потоков, их социальной, демографической и экономической структур и т.д. Создавая такие условия, а также эффективные рычаги управления, государственная миграционная политика будет реализовываться в определённом направлении, и наполняться правовым и демократическим содержанием.

Литература

1. Отчёт ООН о международной миграции 2015. Интернет-ресурс.
[https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/Migration Report 2015Highlights.pdf...](https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/Migration%20Report%202015%20Highlights.pdf...)
2. Huntington S. Who Are We? The Challenges to America's National Identity. - New-York: Simon & Schuster, 2005.
3. Walzer M. Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. - New York: Basic Books, 1983.
4. Wellman C.H. Immigration and freedom of association // Ethics. 2008. № 119 (1).
5. Carens J. The Ethics of Immigration. - Oxford, UK: Oxford Univ. Press, 2013.
6. Moellendorf D. Cosmopolitan Justice. -Boulder, CO: Westview, 2002.
7. Caney S. Cosmopolitan justice and equalizing opportunities// Metaphilosophy. - 2001.-№32.-P.34-113; Shachar A. The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality. – Cambridge, MA: Harvard Univ.Press, 2009.

АФКОРИ ИЛМӢ-ФАЛСАФИИ А. БЕРУНӢ ҲАМЧУН САРЧАШМАИ БОӢТИМОДИ ГУФТУГӢИ ТАМАДДУНӢО

Махмадизода Н.Д., Мирон Ф.С.

*Донишгоҳи миллии Тоҷикистон
(ш. Душанбе, Ҷумҳурии Тоҷикистон)
E-mail: nozim2985@gmail.com*

Аннотатсия. А.Берунӣ олими бузурги Хоразм буда, муаллифи асарҳои сершумори калон оид ба таърих, география, филология, астрономия, математика, геодезия, минералогия, фармакология, геология ва ғайра мебошад. Бори аввал дар Шарқи Наздик А. Берунӣ ақида дар бораи имконияти дар атрофи Офтоб ҳаракат кардани Замин ва доираи Заминро муайян кард. Ҷаҳонбинии А.Берунӣ дар давраи асрҳои миёна ташаққул ёфтааст, ки фалсафа ҳамчун як навъ синтези мероси фарҳангии халқҳои Осиёи Миёнаи давраи тоисломӣ, афкори фалсафии пешрафтаи араб ва таълимоти натурфалсафии юнониён ба ҳисоб мерафт. А.Беруниро, бо назардошти саҳми бузурги олим дар таҳқиқ ва сохторбандии ҳодисаҳои табиат аз мавқеи файласуф, асосгузори яке аз мактабҳои натурфалсафии Шарқ медонанд.

Калидвожаҳо: фалсафаи Шарқ, А.Берунӣ, афкори фалсафӣ, Замин, Офтоб, ҷомеа, табиат, зулмот, олами илоҳӣ, рӯшноӣ, асрҳои миёна.

НАУЧНО-ФИЛОСОФСКИЕ МЫСЛИ А. БЕРУНИ КАК НАДЕЖНЫЙ ИСТОЧНИК ДИАЛОГА КУЛЬТУРЫ

Махмадизода Н.Д., Мирон Ф.С.

*Таджикский национальный университет
(г. Душанбе, Республика Таджикистан)*

Аннотация. А. Беруни – великий ученый из Хорезма, автор многочисленных капитальных трудов по истории, географии, филологии, астрономии, математике, геодезии, минералогии, фармакологии, геологии и др. Впервые на Среднем Востоке А. Беруни высказал мнение о возможности движения Земли вокруг Солнца, определил длину окружности Земли. Мировоззрение А. Беруни формировалось в эпоху восточного средневековья, когда философия представляла неким синтезом культурного наследия народов Средней Азии доисламского периода, передовой арабской философской мысли и натурфилософским учением греков. Учитывая огромный вклад ученого в изучение и структурирование явлений природы с позиций философа, А. Беруни считают родоначальником одной из натурфилософских школ Востока.

Ключевые слова: философия Востока, А. Беруни, философская мысль, Земля, Солнце, общество, природа, тьма, божественный мир, свет, средневековье

SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL THOUGHTS OF A. BERUNI AS A RELIABLE SOURCE OF DISCOURSE OF CIVILIZATIONS

Makhmadizoda N.D., Mirov F.S.

Tajik National University
(Dushanbe, Republic of Tajikistan)

Annotation. A. Beruni is a great scientist from Khorezm, the author of numerous major works on history, geography, philology, astronomy, mathematics, geodesy, mineralogy, pharmacology, geology, etc. For the first time in the Middle East, A. Beruni expressed an opinion about the possibility of the Earth moving around the Sun, determined the circumference of the Earth. A. Beruni's worldview was formed in the era of the Eastern Middle Ages, when philosophy appeared as a kind of synthesis of the cultural heritage of the peoples of Central Asia of the pre-Islamic period, advanced Arab philosophical thought and the natural philosophical teachings of the Greeks. Considering the scientist's enormous contribution to the study and structuring of natural phenomena from the position of a philosopher, A. Beruni is considered the founder of one of the natural philosophical schools of the East.

Keywords: Philosophy of the East, A. Beruni, philosophical thought, Earth, Sun, society, nature, darkness, divine world, light, Middle Ages.

Абурайхон Муҳаммад бини Аҳмади Берунӣ (973-1048) бузургтарин мутафаккири тоҷику форс ва маъруфттарин донишманди асримиёнагии Шарқи исломӣ мебошад, ки соли 973 дар деҳае аз наздикии шаҳри Коти тобеи Хоразм таваллуд ёфтааст. Шачараи А. Берунӣ ба ориёиҳо ва халқи эронӣ [1, с. 25] рафта мерасад, яъне ӯ аз падару модари эрониноҷод ба дунё омадааст [2, с. 5]. Забони модариаш забони хоразмӣ буд, ки ба гурӯҳи забонҳои эронии ҳинду-аврупоӣ мансуб мебошад.

Дар мавриди таҳаллуси илмии «Берунӣ» фикру ақидаи берунишиносон мухталиф аст. Ба андешаи бархеи онҳо истилоҳи «Берунӣ» аз калимаи форсии тоҷикии «берун» гирифта шудааст ва маънои «шаҳси аз беруни шаҳр» [3, с. 7]-ро ифода менамояд. Донишманд П.Г. Булгаков мафҳуми «Берунӣ»-ро чунин шаҳр медиҳад: «Калимаи «Берунӣ»-ро хоразмшӯҳиҳо нисбати ҳамаи он нафароне истифода мебарданд, ки аз ватани худ муҳочир гаштаанд ва Берунӣ худ се маротиба ватанашро тарк намуда буд» [1, с. 245].

А. Берунӣ ҳануз аз даврони тифлӣ аз падару модар маҳрум гашта, ҷим ба воя мерасад. Худи А. Берунӣ дар асари машҳураш «Осор-ул-боқия» бо таассуф дар ин бора нақл менамояд: «Дар ҳақиқат, ман дар бораи гузаштагонӣ худ маълумоте надорам. Аслан ман бобои худро дар ёд надорам. Дар ҳоле, ки ман падари худро надидам, пас чи гуна бобои худро ба ёд оварда метавонам» [3, с. 309]. Оид ба вазъи иҷтимоии оилаи А. Берунӣ мо маълумоте дар даст надорем, аммо «ҳаминаш маълум аст, ки оилаи онҳо (Берунӣ) мутаалиқи табақаи сатҳи камбизоат будааст ва онҳо пешаи косиби доштаанд ва худи Берунӣ модарашро ҳезумкаш номидааст» [4, с. 8].

Аз даврони кӯдакӣ ва наврасии Берунӣ мо иттилое надорем, лекин собит шудааст, ки мавсуф ин марҳилаҳои умри хешро дар ватанаш – шаҳри Кот гузаронидааст. Яке аз шахсиятҳои бонуфузи он давра Насри Мансур бини Алӣ аз ҷумлаи ҳокимони маҳаллии шаҳри Кот маҳсуб мешуд, А. Беруниро зери сарпарастии худ мегирад. Ба ин маъно, П.Г. Булгаков чунин навиштааст: «Ё Берунӣ дар солҳои аввали ҳаёти худ ҷатим менамояд, ё дар овони хурдиаш бо сабабҳои номалум аз волидайнаш ҷудо шуда, ба оилаи ибни Насри Мансур меафтад ва зери парасторию тарбияи онҳо қарор мегирад» [1, с. 27]. А. Берунӣ нисбати он оила бо самимият ва эҳтироми хоса сухан гуфтааст: «Хонадони хайрандеш бо шири худ бо ман ғизо дод ва Мансур тарбияти маро ба уҳда гирифт» [5, с. 10-11].

Абумансур Ироқӣ барои донишҷӯии Берунии ҷавон кулли шароитҳоро муҳайё карда буд. Илова бар ин, хонадони ироқӣён муҳити фарҳангии созмон дода буданд, ки олимони ва донишмандони замони шаҳри Котро сарчамӯ сохта буд. Маҳз чунин шароити мусоиди фарҳангӣ ба Берунӣ имкон дод, ки илмҳои маълуми он даврро фаро гирад ва забонҳои гуногун, хоразмӣ, санскритӣ, форсӣ-дарӣ, суриёӣ, ҳиндӣ ва забони илми тамоми олами ислом – арабиро ба пуррагӣ омӯзад. Ӯ бо нишондод ва таъсири устод ва тарбиятгараши Абумансур ибни Ироқӣ асарҳои риёзӣ ва астрономии олимони машҳури даврони худ ва тарҷумаи асарҳои олимони юнониро бо рағбати зиёд мутолиа намуда, дар давраи ҷавонӣ нисбати илмҳои табиатшиносӣ, махсусан, риёзиёт ва астрономия шавқу ҳаваси беандоза зоҳир намудааст.

А. Берунӣ ҳануз дар сини 16-солагӣ мустақилона тадқиқоти илмӣ-астрономӣ мегузаронад, асбоби одии астрономӣ сохта, тавассути ҷадвали худаш тартибдода баландии авҷи Офтобро дар шаҳри Кот муайян намуда, арзу тӯли ҷуғрофии онро муайян менамояд ва ботадриҷ ин асбобашро такмил дода, тавассути он ҳатто арзу тӯл ва масофаи байни шаҳрҳои ба шаҳри Кот наздикро саҳеҳ муайян менамояд. Дар ин бора А. Берунӣ дар асари машҳураш «Геодезия» чунини маълумот додааст: «Ман ба ин розӣ ҳастам, аз ҷавониам як сол барвақт, ба фикрам 380 ҳиҷрӣ буд, дар ин ҷо баландии нисфирӯзии Офтобро бо асбоби ангуштарин чен кардам» [6, с. 234]. Ҳатто аз мушоҳидаи мунтазами гирифтани Офтоб солимии чашмонашро аз даст медиҳад ва дар асараш «Геодезия» А. Берунӣ чунин навиштааст: «Аз сабаби мушоҳидаи гирифтани Офтоб дар аёми ҷавониам биноии хешро коста намудам» [6, с. 178].

А. Берунӣ бо сабаби вазнинии авзои иҷтимоӣ аз зодгоҳаш ба Гурганҷ ва аз он ҷо ба Гургон меравад. Дар Гургон асари машҳури худ «Осор-ул-боқия»-ро таълиф менамояд. Дар ин китоб мутафаккири аз фарҳанги хоразмӣ худ ёд мекунад ва бо як эҳсоси ватандӯстона аз мансубияти шоҳи фарҳанги бузург ва қадими эронӣ ёдоварӣ ва суҳбат мекунад.

Аз зиндагии пурмазмуну пурмахсул, вале пурмачорою пурошӯб ва пурходисаи Абурайҳони Берунӣ, пеш аз ҳама, осори илмию табиатшиносӣ ва фалсафии ӯ бозгӯӣ менамояд. Марбут ба ҳаёту фаёлити А. Берунӣ бо хоҳиши файласуф ва табиби маъруф З. Розӣ рисолае иншо менамояд, ки айни замон дар хазини датнависҳои шаҳри Лондон маҳфуз аст. Ҳануз дар Асрҳои Миёна диққати олимони гуногунсоҳаро осор ва афкори А. Берунӣ ҷалб намуда буд. Масалан, берунишиноси асри XIII-и форсу тоҷик Иброҳим Муҳаммади Табрезӣ (1233-1293) оид ба зиндагиномаи А. Берунӣ рисолае иншо намудааст, ки бо тақъа бо он санаи таваллуди мутафаккиро хело дақиқ муайян намудан мумкин аст.

А. Берунӣ ҳамчун олим ва ҷамъиятшиноси оқил дар олами Аврупо аз асрҳои XVIII-XIX машҳуру маъруф гардид. Халқи тоҷик ба зиндагӣ ва фаёлияти А. Берунӣ тавассути берунишиноси муосири шуравӣ Т.Г. Булгаков (Ҳаёт ва фаёлияти Берунӣ), Б.А. Розенфелд, З.К. Соколовская (Абурайҳон-ал-Берунӣ); С.П. Толстов (Берунӣ ва айёми ӯ); М.М. Муминов (Абурайҳон Берунӣ – бузургтарин донишманди қомуснигор); Р. Ҳаким (Берунӣ) ва дигарон шинос гардид, ки маълумоти ниҳоят ҷолиберо аз аҳвол ва осори А. Берунӣ пешниҳод менамоянд.

Дар синни 20 – солагиаш А. Берунӣ илми фалсафаро меомӯзад, инчунин чун таъомул китоби муқаддаси исломӣ Қуръон ва расму русуми мусулмониро бо аҳқому шароити он фаро гирифта буд. Хурофоти мазҳабиро шадидан зер танқиди тозиина қарор додааст. Аз ин рӯ, «ҳомии дини оин» беэътноии ӯро нисбати китоби Қуръон ва таълимоти исломӣ махсус қайд кардаанд.

Ҳашомоту шуҳрати А. Берунӣ ба сифати як донишманди исломӣ дар сини 20-21 – солагиаш миёни доираи фарҳангии Хоразм таинандоз мегардад. Ӯ яке аз аввалинҳо шуда “гулобус”-ро ихтироъ намуда, мавзӯҳои аҳолинишин, тарҳи шаҳру вилоятҳо, дарёву баҳрҳо ва дигар минтақаҳои ба ҳудуд дастрасо дар он тасвир месозад. Дар сини 22-солагӣ рисолаҳои нахустинаш таълиф менамояд. Дар соҳаи тригонометрия бо устодаш Ироқӣ таҳқиқоти илмӣ гузаронида, дар натиҷа устодаш асаре бо номи «Китоби Азимут» менависад ва бо номи А. Берунӣ мегузаронад. Пас аз чанде асари дигари А. Берунӣ таҳти унвони «Сферика» таълиф меёбад, ки охири таълифоти илмӣ замони осоиштагии ҳаёташ буд. Дар фаёлияти илмиаш ӯ аз нишондодҳои ҳаётшиносони машҳури ҷаҳонӣ Балтимус ва Птоломей васеъ истифода мебардааст.

Ҳаёти осоишта ва ороми зиндагии А. Берунӣ хотима ёфта, дар ҳаёташ дигаргуниҳои кулӣ роҳ меёбад. Ба пойтахти давлати заифгаштаи Сомониён – Бухоро Қарахониён бо сардории Буғроҳон ҳуҷум оварда, бесарусомонии иҷтимоӣ ва сиёсӣ иқтисодиро ба миён меорад. Амири Урганҷ (Хоразм) Маъмун ибни Муҳаммад ба шаҳри Кот ҳуҷум намуда, ҳоким он (хешӣ устои

Берунӣ – Абумансур Ироқӣ) Абуабдулло Муҳаммадро қатл менамояд. Азбаски А. Берунӣ худ дар сиёсати хоразмшоҳиёни шаҳри Кот муносибат дошт, ин ҳодисаҳои сиёсӣ ба ҷони ӯ таҳдид меамуд. Ба ин хотир, ӯ маҷбур мегардад, ки қорҳои илмиашро як тараф гузошта, аз Ватан фирор намояд. Марбут ба ин ҳодиса худи А. Берунӣ чунин навиштааст: «Дар байни мардуми муътабари Хоразм низоъ афтод ва маро ба пинҳон шудан ва баъд ба ҷустани паногоҳи дигаре, дур аз Ватан ва ғурубат водор кард» [6, с. 138].

А. Берунӣ дар ин ҳодисаҳои мудҳиш зинда мемонад, аммо тамоми натиҷаҳои тадқиқотҳои илмӣ ӯ нобуд гардиданд. А. Берунӣ чанде баъд аз ин воқеаҳо марбут ба таҷриба ва натиҷаҳои нахустинаш бо таассуф чунин навиштааст: «Натиҷаҳоеро, ки ба даст оварда будем, ба рӯйи қоғаз оварда, лекин саҳт ба хотир насупорида будам, ба умеди рӯзҳои ором ва беҳаф аз балоҳо. Вақте, ки балои ногаҳонӣ ба сарам омад, аз ҳама ҷизҳои зикршуда ва самараҳои кушишҳои дигарамро аз байн бурд» [6, с. 91].

А. Берунӣ дар сини 22-солагӣ (с. 995) тарки Ватан намуда, ба ақидаи берунишиносон И.Ю. Крачковский [3, с. 245], А.А. Семёнов [7, с. 33-34] ва С.Г. Толстов [8, с. 11] рӯ ҷониби дарбори Қобус ибни Вушмангир ба шаҳри Гургон меорад ва аз соли 995 то соли 1110 дар он ҷо истиқомат менамояд. Ба ақидаи берунишиноси дигар А.М. Белинский мутафаккир нахуст ба Рай ва сипас ба Гургон муҳоҷир мешавад ва барои далели ин фикраш гуфтаи худи Беруниро аз китоби «Хронология» [9, с. 387] мисол меорад. Берунишиноси дигар А.А. Семёнов андеша дорад, ки А. Берунӣ нахуст дар дарбори ҳокими Гургон ташриф оварда, чанд мудат пас он ҷоро низ тарк намуда, ба шаҳри Той сафар намудааст [7, с. 33-34].

Бо беҳтар гаштани вазъии сиёсии ватанаш ш. Кот ва меҳри шадиди ёру диёр А. Берунӣ ба зодгоҳаш баргашта, бо талоши зиёд ба омӯзишу таҳқиқот шуруъ намудааст. Дар баробари аз худ намудани донишҳои табиатшиносӣ, инчунин илми фалсафа, мероси фалсафӣ ва таълимоти фалсафии донишмандони антиқа, хусусан, файласуфони Юнони Қадимро мавриди омӯзиш қарор медиҳад. Ӯ бо олимони асримиёнагӣ, ки дар Хоразм гирд омада буданд, суҳбатҳо намуда, робитаи илмиашро бо яке аз риёзидон ва астрономи бузург Ҷузҷонӣ барқарор менамояд. Вобаста ба ин, А. Берунӣ дар асари безаволаш «Мнерология» чунин иброз намудааст: «Ман бо Абулвафо Муҳаммад ибни Муҳаммади Ҷузҷонӣ дар вақте, ки ӯ (дар) Бадод буд ва ман дар пойтахти Хоразм дар бораи (мушоҳидаи муштарак) нишонаҳои зиёде ризоият доштам. Мо ўро дар як ҷо дар соли 387 ҳиҷрӣ мушоҳида кардем» [6, с. 234]. Аммо ин ҳамкориҳои муштаракӣ онҳо дер давом намекунад, зеро соли 998 Ҷузҷонӣ вафот мекунад. Ҳангоми ду соли дар ватанаш зиндагонӣ намудани А. Берунӣ мукотиба ё саволу ҷавобаш бо

Шайхураис Абӯалӣ ибни Сино, ки он солҳо дар Бухоро ҳаёту фаъолият мекард, рӯй медиҳад.

Дар асри X-XI таълимоти илмӣ-фалсафии Арасту дар ҳамаи маҳфилҳои илмӣ омӯхта мешуданд. Дар шарҳи баъзе ақидаҳои Арасту миёни А. Берунӣ ва Абӯалӣ ибни Сино муҳолифатҳо ба миён меояд. А. Сино, ки худ пайрави фалсафаи машшоияи Шарқ буд, дар шарҳи ҳамаи масъалаҳо аз мавқеи Арасту наздик мешуд. Аммо А. Берунӣ на ба ҳамаи ақидаҳои Арасту мувофиқ буд, зеро ӯ дар ҳулосаҳо ва тадқиқотҳои илмиаш бештар ба таҷриба таъия намуда, бо ҳақиқати ақидаҳои Арасту бо назари шубҳа ва танқид назар менамуд ва ин шубҳаҳои хешро дар шакли савол ба Абӯалӣ ибни Сино мефиристод. Дар ин бора А. Берунӣ чунин навиштааст: «дар масъалаи ҷойи табиӣ ашё ва дар ҷойи дигаре муносибтар аз ин китоб ва баҳусус баҳси ин мавзӯро, ки миёни ман ва ҷавони шоиста Абуалӣ Ҳусайн ибни Абдуллоҳ ибни Сино сурат гирифтааст, баён мекунад» [9, с. 281].

А. Берунӣ ба посухҳои А. Сино қаноат накарда, бо таҷриба ва воқеият мувофиқат накардани онҳоро қайд намудааст. Ин мубоҳисаю мунозираҳои таваҷҷуҳовар миёни ин ду олими ҷавони яке 23-сола ва дигре 17 сола баёнгари тарзи баҳсу мунозираҳои доираҳои фарҳангии асри миёнагии Шарқи исломӣ мебошад. Абӯалӣ ибни Сино низ ин мусоҳибаи таърихиро тасдиқ намудааст: «... паёме ҳаст ба Абурайҳон Муҳаммад ибни Аҳмад ал Берунӣ дар посух ба суолҳое, ки ӯ маро аз Хоразм фиристодааст» [10, с. 128].

А. Берунӣ тӯли солҳои 997-998 хело сермаҳсул фаъолият намуда, дониш ва таҷрибаи ғание гирд оварда, асарҳои асосии Арасту: «Физика» ва «Метафизика»-ро хело ҷиддӣ меомӯзад. Бо сабаби он ки барои пешбури фаъолияти илмиаш дар ватанаш шароитҳои лозимаи корӣ, воситаи моддӣ ва инструменталӣ мавҷуд набуданд, таҷрибаҳои илмӣ ба даст омадаро тавассути асбобҳои одии астрономӣ анҷом меод. Шароитҳои мавҷуда ин ҷавони ташнаи илмро қонеъ намекарданд. Аз ин рӯ, соли 998 ба дарбори ҳокими донишдӯст, донишманд ва овозадори Қобус даъват мешавад. А. Берунӣ бо умеди пайдо намудани имконияти моддӣ ва корӣ даъвати Қобусро мепазирад.

Шаҳри Гургон дар канори дарёи Гургон (Баҳри Каспийи ҳозира) ҷойгир буда, яке аз мавзёҳои зебоманзар ва хушбоду ҳавое ба ҳисоб мерафт. Қобус пас аз ба сари ҳокимият омадан ба сифати шахси фарҳангии адабиётдӯст ва адибу шоири маъруф пойтахти давлати худ – шаҳри Гургонро ба макази илму адаби замона табдил дод. А. Берунӣ ба умеди дар тахти ҳимояи Қобус тадбиқ намудани нақшаҳои эҷодии хеш рӯ ба ҷониби Гургон меорад. Ӯ дар солҳои аввали ба Гургон омадани мавриди эътибор ва таваҷҷуҳи Қобус будааст, ки ин илҳами эҷодинашро бедор менамояд. Дар мудати кӯтоҳ обурӯ ва нуфӯзи А. Берунӣ дар дарбор боло меравад ва Қобус баҳри боздошташ вазифаҳои баланди

дарбориро таклиф менамояд. Ба ақидаи П.Г. Булгаков «шахсияти боистеъдод ва неруманди Берунӣ тавачҷуҳи Қобусро аз ҳад зиёд ба худ ҷалб кард ва ӯ ба истиқлол ва озодии барои Берунӣ гаронбаҳотарин даст зад» [1, с. 75]. Аммо А. Берунӣ ин мутеиятро бадтар аз марғ медонист ва аз хизматҳои расмии дарборӣ хешро дур мегирифт.

Соли 1017 Маҳмуди Ғазнавӣ Хоразмро ғатҳ менамояд ва А. Берунӣ дар ин давра дар дарбори Маҳмуд ва меросхӯрони ӯ Масъуд ва Мавдуд дар шаҳри Ғазна зиндагонӣ менамояд ва ҳатто дар юришҳои ғосибонаи Маҳмуд ба Ҳиндустон иштирок намудааст. Дар Ғазна Султон Маҳмуд ба ӯ ва олимони дигар шароити кор омода намуд. Берунӣ ба навиштани китоби наваш «Таърихи Хоразм», асари «Таҳдиду ниҳоят-ил-амокин ли тасҳеҳи масофат-ил-масокин», «Андар муайян кардани ҳадд барои мушаххас кардани масофаи байни маҳалҳои зисти мардум» («Геодезия») шурӯъ намуд. Дар Ғазна ӯ инчунин асари «илал-Қонун-ил-Масъуди фи-л ҳайат ва-н-нучум»-ро ба анҷом расонд. Соли 1029 Берунӣ дар Ғазна китоби «ат-Тафҳим ли авоили саноат-ит-танҷим» (Китоб-ут-тафҳим)-ро навишт. Берунӣ дар Ҳиндустон бо олимони ҳиндӣ ҳамсухбат гардида, андешаҳои илмии мардумони онҷоро меомӯзад ва то соли 1030 дар бораи фарҳангу илми Ҳиндустон асари алоҳидаеро бо номи «Мо ли-л-Ҳинд» («Таҳрир мо ли-л Ҳинд мин мақала мақбула фи-л-ақл-ил-марзула») навиштааст. Пас аз марғи Маҳмуди Ғазнавӣ писараш Масъуд ба сари тахт меояд. Масъуд нисбат ба илму таҳқиқоти илмӣ ва олимони тавачҷуҳи махсус дошт ва Беруниро ҳаматарафа эҳтиром ва дастгирӣ менамуд. Берунӣ ба Масъуд забони арабиро дарс медод, дар бораи илмҳои табиатшиносӣ баҳс мекард ва ва ҳатто дар идора кардани давлат машваратҳои хешро дарёғ намедошт. Ба хоҳири эҳтироме, ки нисбат ба Масъуд дошт, А. Берунӣ асари нучумие таълиф карда, онро «Қонуни Масъудӣ» унвон мегузорад.

Соли 1040 Масъуд ба қатл расонида мешавад ва Берунӣ дар манзили писари Масъуд — Мавдуд то охири умр зиндагонӣ кардааст. Дар ин авра А. Берунӣ имкон пайдо мекунад, ки навиштани китобҳои «Минералогия» ва «Китоб-ус-сайдана» («Китоб дар бораи маводди табобатӣ» — «Фармакогнозия»)-ро ба анҷом расонад. А. Берунӣ дар пиронсолӣ биноии худро аз даст медиҳад ва то охири умр аз фаъолияти илмӣ даст намекашад ва соли 1048 дар шаҳри Ғазна вафот мекунад.

Аз таҳқиқи сарчашмаҳои таърихӣ бармеояд, ки А. Берунӣ дар давоми умри пурбаракати худ аз 130 то 180 китоб таълиф кардааст, аммо то замони мо ҳамагӣ 20 асари ӯ омада расидааст. Маъруфтарин асарҳои А. Берунӣ «Ал-қонун-ул-масъудӣ-фил-ҳайат-вал-нучум» (донишномаи мукаммале дар илми нучум, ҳайат ва риёзиёт), «Таҳдиду ниҳоят-ил-амокин ли тасҳеҳи масофат-ил-масокин» (дар бораи ҷуғрофиёи манотиқи ҷаҳон), «Мақолатун фи-н-нусуб-ил-

латӣ байн ал-филиззот ва-л-чавохири ва-л-хуччун», «Афроду-л-маколи фи амрӣ-из-зилол», «Истихрочу-л-автори фӣ-д-доира», «Ат-тафҳим-ли-авоили-синоат-ил-танция; Таҳқиқ мо-лил-ҳинд», Китоб-ул-ҷамоҳир-фи-маърифати-ҷамоҳир» (кашфи сарватҳои зеризаминӣ), «Китоб-ус-сайдона-фи-тиб» (таваассути растаниҳо табобат кардан), «Ал-қонун-ул-масъуди фи-л-ҳайат ва -н-нучум», «Китоб фит-таҳқиқи мо лил-ҳинд», “Осор-ул-боқия” ва ғайраҳо мебошанд.

А. Берунӣ нахустин донишмандест, ки пеш аз И. Нютон (асри XVIII) ҳаракати ҷисмҳо ба сӯи маркази Заминро эътироф намуда, назарияро ба монанди қувваи ҷозибаи Замин пешниҳод намудааст. Дар ин маврид донишманд чунин навиштааст: “...Замин дар марказ қарор дорад, ва аз ин сабаб тамоми ҷисмҳо ба сӯи он ҳаракат мекунанд. Об ба маркази Замин дар сурате ворид мешавад, агар ҳок бо ҳаво омехта бошад, вале агар замин саҳт бошад, об дар сатҳи замин боқӣ мемонад” [11, с. 54]. Ё бовар дошт, ки оламҳои бисёр дар Коинот вучуд доранд ва дар шаклҳои дигар ва бо қонуниятҳои ба худ хос арзи вучуд дошта метавонанд. Дар масъалаи пайдоиши олам аз мактаби Арасту ва машшоиён пайравӣ мекард. Мутафаккир аввалин шуда назарияи гелиосентризм (офтобмарказӣ)-ро пешниҳод кардааст ва «Коперники асрҳои миёна» будааст. Ё муътақид будааст, ки Офтоб аз ҷисми оташангезе мебошад, ки даар атрофи он сайёраҳои дигар қарор гирифтаанд, ки аз он нур мегиранд.

А. Берунӣ ҷомеашинос, фарҳангшинос ва таърихнигори барҷаста будааст. Ба афкори иҷтимоӣ ва фарҳангии ӯ бо мутолиаи китобҳои «Осор-ул-боқия» ва «Китоб-ул-ҷамоҳир-фи-маърифати-ҷамоҳир» шинос шудан мумкин аст. Чи тавре, ки донишманди тоҷик Муҳаммад Осимӣ дар сарсухани «Китоб-ут-таҳфим-ли-авоили-саноат-ит-таҳфим» овардааст, «Осор-ул-боқия» таърихи тамаддуни умумиинсониро бо тартиби муайян баён намуда, тарзи тақомулҳои афкори ҷамъиятиро бо далелҳои ақлӣ дар бар мегирад [11, с. 9].

Ақидаҳои иҷтимоии А. Берунӣ хело ҷолиби таваҷҷуҳ мебошанд, мутафаккир сабабҳои пайдоиши ҷомеа ва фаъолияти одамонро ба талаботҳои иҷтимоӣ марбут донистааст. Ба ақидаи мутафаккир одамон аз рӯйи зарурат, барои бартараф намудани хатар ва таъмини талаботҳои моддию маънавии худ ба ҳам меоянд ва муштаракона фаъолият мекунанд. Ё фикр доштааст, ки одамон қобилиятҳои гуногун доранд, як нафар ҳамаи маҳорату қобилиятҳоро дошта наметавонад ва тамоми касбҳои барои пешбурди зиндагӣ ва рушди ҷамъиятро аз худ карда наметавонад. Бо ин сабаб, одамон ба якдигар эҳтиёҷ доранд, бо ҳам ҳамкорӣ мекунанд, муштаракона амният ва мавҷудияти худро ҳифз менамоянд, якдигарро ба молу маҳсулот таъмин месозанд. Яъне инсон дар танҳои мавҷудияти худро ҳифз карда, муҳимтарин талаботҳои моддӣ ва маънавии худро қонунгардонидани наметавонад ва зарурат ба ҷомеа дорад.

Ба фикри А. Берунӣ инсон метавонад дар хизмати инсони дигаре қарор дошта бошад, вале корфармоии як фард аз тарафи дигар, бояд дар натиҷаи созиши тарафайн ба амал ояд, на аз тариқи зӯрӣ, балки ба ивази ягон мукофот. Баъдан, А. Берунӣ ба назарияи “детерминизми ҷуғрофӣ”, ки намояндагони он рушди ҷомеаро ба омилҳои ҷуғрофӣ алоқаманд медонанд, наздик гаштааст. Ӯ бовар доштааст, ки тарзи зиндагӣ, шаклу сурат ва сатҳи рушди ҷомеа ба мавзеи ҷуғрофӣ ва захираҳои табиӣ вобаста мебошанд.

А. Берунӣ омилҳои ба қавмҳо ҷудо гардидан ва ба забонҳои дигар ҳарф задани инсониятро мутафаккир дар давраи аввал ба гурӯҳҳо тақсим шудан ва аз ҳам ҷудо гардидани одамон иборат дониста зикр менамояд, ки мувофиқи зарурат ҳар гурӯҳи халқ бо ин ё он калимае бо ҳамдигар мурочиат намоянд. Мутафаккир аввалин шуда, усули муқоисавии таърихӣ фарҳангҳоро ба роҳ монда буд. Ӯ тамоми фарҳангҳои маълуми замони худро мавриди муқоисаи таърихӣ қарор медиҳад, якero бар дигаре боло намегузорад, дар баробари ин дар бораи наздикии генетикии мардумон ва фарҳангҳои хоразмӣ, форсӣ ва суғдӣ суҳбат мекунад [12, с. 239-240].

Абӯрайҳони Беруниро метавон на танҳо бунёдгузори илми фарҳангшиносӣ, балки асосгузори илми диншиносии муқоисавӣ номид, зеро ба дараҷае, ки ӯ динҳои гуногуни ҷаҳониро ба риштаи тасвир ва таҳлили муқоисавӣ кашидааст, то ҳанӯз кам касе чунин кореро анҷом додааст. Асари «Осор-ул-боқия» беҳтарин намунаи таърихи ҷаҳонбинӣ, тамаддун, фалсафа ва адёни ҷаҳон аст [13, с. 128]. Донишманд нисбат ба ақидаҳои динӣ муносибати таҳаммулпазирона доштааст ва мавҷудияти ҳамаи динҳоро барои оромиши равонии ҷомеа зарур меҳисобидааст.

Хулоса, саҳми А. Берунӣ дар пешрафти илмҳои табиатшиносӣ ва фалсафии замони худ бағоят бузург буда, осори илмӣ ӯ дар кашфиётҳои бузурги илмӣ-табиатшиносии асрҳои минбаъда ҳамчун сарчашмаи муътамади илмӣ ва маънавӣ хизмат кардаанд. Бузургии А. Берунӣ дар он зоҳир мегардад, ки ӯ ба дустӣ ва таҳаммулпазирии байни одамон, наҷодҳо ва намояндагони динҳои гуногун, ки дар минтақаҳои мухталиф зиндагӣ мекунанд, тавачҷуҳи махсус додааст ва дар дӯстии халқҳо неруи тараққиёти ҷамъиятӣ ва хушбахтии инсонро дидааст.

Адабиёт

1. Булганов П.Г. Жизнь и труды Беруни / П.Г. Булгаков. Ташкент: Фан, 1972. 425 с.
2. Раҳим, Ҳ. Абурайҳони Беруни / Ҳ. Раҳим. – Душанбе: Ирфон, 1983. – 275 с.
3. Крачковский, И.Ю. Избранные сочинения. Том 4. Арабская географическая литература / И.Ю. Крачковский. – М.: АН СССР, 1957. – 928 с.

4. Розенфельд, Б.А. Абу-р-Райхан Ал-Бируни (973-1048) / Б.А. Розенфельд, М.М. Рожанская, З.К. Соколовская, Б. Розенфельд. – М.: Наука, 1973. 271 с.
5. Булгаков, П.Г. Берунӣ и его геодезии / П.Г. Булгаков. – Ташкент: Фан 1966. – 420 с.
6. Бируни, А. Избранные произведения: Т. 3. Геодезия / А. Беруни. Под ред. В.И. Беляева. – Ташкент: Фан, 1966. – 363 с.
7. Семенов, А.А. Беруни-выдающийся учёный средневековья / А.А. Семенов. – Ташкент, изд-во АН УзССР, 1950. – С. 25-46.
8. Толстов, С.П. Беруни и его «Памятники минувших поколений» / С.П. Толстов. – Ташкент: АН УзбССР, 1957. – 338 с.
9. Беруни, А. Памятники минувших поколений (хронология) / А. Беруни. – 2014. – 664 с.
10. Материалы по истории прогрессивной общественно философской мысли в Узбекистане. – Ташкент: Фан, 1976. – С. 588 с.
11. Беруни, А. Китоб ут-тафҳим ли авомили саноат-ит-танджим / А. Берунӣ. – Душанбе, 1973. – 364 с.
12. Таърихи фалсафаи тоҷик (аз қадим то асри XX). Дар панҷ қилд. Ҷилди 11. Муҳарири масъул: А. Шарипов. – Душанбе: Дониш, 2016.
13. Муҳаммадқодири, Н. Таълимотҳои иҷтимоии мутафаккирони Шарқ. Воситаи таълимӣ / Н. Муҳаммадқодир. – Душанбе: ДМТ, 2021. – 214 с.

УДК 93/94

ПОЧИТАНИЕ КУЛЬТА ПРЕДКОВ СРЕДИ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОГО ПАМИРА

Ниёзбеков Д.Т.

*Институт гуманитарных наук имени академика Б. Искандарова
Национальной академии наук Таджикистана,
Хорогский государственный университет имени М. Назаршоева
(г. Хорог, Республика Таджикистан)*

Аннотация. Настоящая статья содержит информацию о почитании духов умерших предков среди населения Западного Памира. В начале приводится краткая информация о различии почитания духов предков и духов святых. Далее даётся сведения о почитании духов предков в процессе рождения ребёнка, свадебной церемонии, а также в поминально-погребальном обряде. В ходе полевых исследований приведены фразы, обряды и поверья, доказывающие о наличии существования культа предков среди населения Западного Памира по настоящее время.

Ключевые слова: культ, предки, дух, поверья, обряд, Памир.

WORSHIP OF THE CULT OF ANCESTORS AMONG THE POPULATION OF THE WESTERN PAMIR

Niyozbekov D.T.

*Institute of Humanities named after Academician B. Iskandarov
National Academy of Sciences of Tajikistan,
Khorog State University named after M. Nazarshoev
(Khorog, Republic of Tajikistan)*

Annotation. *This article contains information about the worship of the spirits of deceased ancestors among the population of the Western Pamir. At the beginning the author provides brief information about the difference between the worship of the spirits of ancestors and the spirits of saints. Further, information is given about the worship of the spirits of ancestors in the process of the birth of a child, a wedding ceremony as well as in a memorial and funeral rite. In the course of field research, phrases, rituals and beliefs are given that prove the existence of the cult of ancestors among the population of the Western Pamir since nowadays.*

Key words: *cult, ancestors, spirit, beliefs, rite, Pamir.*

«Истинная религия одна, это культ предков, и притом всемирный культ всех отцов как одного отца...» [11, с. 41].

Культ предков занимал видное место в системе доисламских верований среди населения Западного Памира. Он был одним из почитаемых и распространенных культов повсеместно. Своими корнями он восходит к патриархально родовому обществу, в котором старейшины рода пользовались непререкаемым авторитетом. Нужно отметить, что культ предков тесно связан с анимистическими воззрениями, то есть почитания духа после смерти человека. Среди населения Западного Памира, наряду с другими народностями Средней Азии, существуют разные обряды, которые посвящены почитанию духам предков. Они прослеживаются с момента рождения ребенка, во время свадебных церемоний, смерти человека, а также бытовых переделок, о которых по отдельности будем говорить ниже.

В основе культа предков лежит вера в загробную жизнь душ умерших, которые интересуются судьбой оставшихся на земле родственников и оказывают влияние на их дела. Чтобы это влияние было положительным, живые родственники стараются умиловить души покойников жертвоприношениями и другими способами.

Сохранившиеся у многих мусульманских народов пережитки культа предков послужили основой тому, что некоторые его функции и черты унаследовал культ святых. В настоящее время известны факты показывающие, что поклонение святым действительно восприняло существенные черты культа предков [2, с. 70]. Относительно данного вопроса Г.П. Снесарёв отмечает следующее: «Через культ предков термины родства перешли в сферу почитания святых» [8, с. 96].

Хотелось бы отметить, что для того, чтобы понять роль культа святых в жизни народа, созданного пережитками древних религий, исследователь должен изучать народные верования, а также различать «бытовой ислам» от «традиционного ислама». По этому поводу И. Гольдциэр отмечает: «Народная религия....должна быть строго отделена от систематического учения богословов» [3, с. 109]. Под народной религией здесь подразумевается народные верования, обряды и традиции, сущность которых заставляет нас обратиться к почитанию культа предков.

Исторически корни культа святых у Народов Средней Азии восходят к двум источникам – к культу предков, религии древних ариев, а также к пантеону зороастрийских божеств. Доказательством является широко развитый в зороастризме культ фраваш – духов предков. Эти два стадияльно различных явления как бы слились во времени, положив начало мусульманской агиологии [10, с. 325-331].

Определяющей чертой культа предков является признание особой взаимосвязи между духами мертвых и божеством с одной стороны, и родственной группой – с другой. Л. Штернберг, исследуя данную тему, подчёркивает следующее: «Обыкновенно основатель рода, т.е. первый который вступил в загробный мир, это старейшина всех поколений, следующих потом туда, и в конце концов он превращается в божество» [9, с. 120].

Культом святых относится в основном к посещению и почитанию мусульманских святынь. Как известно, почитание святыни связано с личностью какого-либо святого: он там или погребён, или жил, молился, или это место на которое ступала нога святого (кадам-джой). Поэтому под культом святых понимается почитание и мест поклонения, и самых святых. Таких святых мест на Памире наблюдается очень много, в том числе святыня Шо Камбари Офтоб в селении Лангар Ишкашимского района, Шо Бурхон в селе Тусьян Рошткалинского района, Шоталиби Сармаст в селении Вамар Рушанского района и других местах. Хотелось бы отметить, что одно и то же содержание просьб, с которыми обращались к святым и предкам, становится доказательством преемственной связи почитания святых с культом предков. Так как почитание святых не входит в область данного исследования, то правильнее обратиться к интересующей нас теме, культа предков.

Среди населения Памира существуют разные диалекты, которые свидетельствуют о распространении и почитании духов предков по настоящее время. Например, если человек делает кому-нибудь доброе дело, то в ответ он услышит «Арвохгун хушнуд» (Да благословят тебя духи предков) или «Арвохгун розй» (Да будут довольны тобой духи предков). Также существовала фраза благодарственного характера: «Арвохгун турд баракат

ден» (Да благословят тебя духи предков). И наоборот, если ссорились люди, имевшие родственные связи, обиженный говорил обидчику, что он передает его духам предков, чтобы они его наказали: «Да накажут тебя духи предков» (Арвохгун ту даден, арвохгунардум ту сипорт) [8, с. 94-96.]. Существует также следующий фразеологизм, который используется во время ссоры, когда человек набрасывается на другого бранными, нецензурными словами: «Арвохгунни витора тйжд» (Надругался над его предками) [9, с. 122].

Во время полевых исследований нам приходилось услышать разные фразы в отдельных регионах, касающихся почитанию духам предков. Например, когда человек получает ожог или волк наносит ущерб хозяйству, то это связывают с разгневанными духами, произнося при этом «все ожоги и ненастья от волков исходят от духов» (wurч хуучйнат пидидчин аз арвох) [13]. В Ишкашимском районе от нашего собеседника мы слышали, что если человек видит во сне кого-то, кто предостерегает его от выполнения какого-нибудь дела, он произносит: «дух меня предупредил» (арвох маро хабар кард) [15]. От другого собеседника мы слышали, что нельзя своими действиями и поступками вызвать гнев арвоха (духа), так как духи могут наказать: «арвох дергиру сахтгир аст» [16] или «арвох=та на поџ дйдат на моџ» (дух предка не пулей убывает и не палкой бьёт) [8, с. 5]. Среди населения Памира с древних времен и по настоящее время на вечер в пятницу в честь умерших предков зажигают благовонную траву - страхм. Иногда люди обращаются к духам предков в решении какой-нибудь проблемы, произнося при этом «О духи предков помогите» (о арвохгун мадад) или «арвохгун-та ривоч ден» (духи предков помогут). Если возникает какой-нибудь спорный момент, человек, который хотел доказать свою правоту и невиновность, произносил следующую клятву: «Арвохгунард маълум» (духам предков известно). Данная клятва считалась очень сильной, в связи с чем другой стороне не осталось ничего, как поверить словам своего оппонента и соглашаться в его правоте.

Хотелось также отметить, что существуют много разных поверий предостерегательного характера, которые повсеместно распространены среди населения верховья Пянджа. Например: горячий пепел ночью нельзя выбрасывать, так как его жар преграждает путь духам предков, которые навещают своих родственников. Также ночью нельзя подметать дом, ибо пыль ослепляет глаза духов. Детей до семи лет по ночам нельзя ругать, чтобы не беспокоить духов предков. Согласно древним поверьям, ночью нельзя разбивать орехи и косточки, потому что кости умерших предков издают звуки [14]. Из вышесказанного становится ясным, что духи умерших предков в основном посещают своих родственников по ночам, в связи с чем люди с

осторожностью относились к данным предостережениям и совершали разные обряды умиловительного характера в это время.

Как мы отметили выше, почитание культа предков на Памире сопровождает человека от рождения до смерти. Во время рождения ребёнка, почитание культа предков наблюдается в наречении имени ребёнку. Относительно данного вопроса М.С. Андреев [8, с. 95] приводит подробную информацию и отмечает, что среди населения верховья Пянджа во время рождения ребёнка было обязательным почитать своих предков, и это прослеживается до сих пор. В связи с этим, ребёнку нужно было дать имя одного из своих умерших родителей, дедов, бабушек, братьев или сестер. Во время своих полевых исследований в долине Хуф, М.С. Андреев обратил внимание на то, что «наречение имени умерших родителей своим детям считается настолько обязательным для их потомков, что это всегда соблюдается. Случаев отклонения от этого обычая не наблюдается» [9, с. 120]. Также считается, что в такого ребенка входит дух того предка, имя которого ему дается, а также к ребёнку переходят многие черты характера погибшего предка. В настоящее время также прослеживается наречение имени ребёнку при живых родителях, данный культ раньше не наблюдался. Хотелось бы отметить, что большинство людей придерживаются мнения, что в этом случае дух родственника не переходит к ребёнку, так как в момент рождения ребенка дух находится в другом теле. Соответственно не переходят к ребёнку и черты характера предка. В целом, данная тенденция среди населения не приветствуется.

Почитание культа предков наложило свой отпечаток и на брачную церемонию. Во время обряда сватовства (особенно родственных связей), когда родственники жениха приходили в дом невесты, отец жениха или кто-нибудь из старших родственников восклицал: «Арwoям зоҳт ху ятам, зиндаги тилабtow» (Взяли дух предка, и пришли просить жизнь). Если в ответ получали отрицательный ответ, то говорили, что: «Tap apox ғўў қиwам» (Будем обращаться к духам). Тогда отец невесты, из-за боязни перед духами предков, просил два дня на обдумывание, в результате соглашался. Бывали также случаи, когда невеста отказывает родственнику и выходит замуж за другого. В этом случае, если у нее семейная жизнь не складывается, то она в этом обвиняет себя, полагаясь на то, что ослушалась духов предков. Если у женщины умер муж и её хотели посватать, то она должна навестить могилу своего мужа, показывая, тем самым почёт к духу покойного мужа и выражая уважение к его родителям (если они были живы), она просила их благословения на брак. Также незамужние невесты перед свадьбой посещали могилы умерших родных, чтобы получить их разрешения на брак. Эти обязанности также перешли к святым: в канун свадьбы невеста с подругами посещала мазар

знаменитого святого и спрашивала его благословения на брак. Также во время прибытия новобрачных в дом жениха приносили в жертву барана, чтобы заручиться поддержкой духов предков. Если перед свадьбой умирает близкий родственник или сосед, то свадьбу откладывают на определённое время. В случае с близким родственником она продолжается дольше. В обоих случаях, во избежание гнева духов, хозяин свадьбы должен был навещать «дом печали» (ғамхона) и просить разрешения на проведение церемонии бракосочетания. После получения согласия проводилась свадьба, но строго в сдержанной форме.

Как мы отметили выше для умилоствления духов предков населения Памира всячески старались не возбудить их гнев, в связи с чем производились разные действия и обряды умилоствительного характера. Например, проведение жертвоприношения после смерти кого-нибудь из близких родственников, зажигание лучин на могилах во время праздника Рамадана и Иди Курбан. Считается, что во время этих праздников духи предков собираются вокруг своих могил и наблюдают за тем, как родственники их почитают. Зажигание лучин, также проводятся и в домах. В случае невыполнения данного обряда духи предков могут разгневаться, в связи с чем живые родственники всячески старались зажигать лучины на могилах или в своих домах, так как зажигание огня в данном обряде означало освещение пути умершего предка. Если упоминали покойного, то говорили: «Хок ғирд хабар майест» (да не сообщит ему земля). Нельзя было также показать пальцем в сторону могилы. Если кто-то совершает подобный поступок, то он должен был прикусить свой палец или наступить на него своей ногой. Этим действием он показывает, что наказал себя, чтобы не разгневать дух покойного. Хотелось бы отметить, что памирское население в целом по характеру является добродушным народом, о которых ни разу отметили как зарубежные исследователи, так и гости, посетившие эти края. Одной из основных причин данной характеристики заключается в том, что памирцы свято почитали духов предков и своими действиями старались всячески угодить им.

Полезную информацию относительно умилоствления духов предков в своей статье приводит Ш.Некушоева: «Поминание духа предка выражается формулой «*ғи (ғам) рух (арғох) шодат ғи (ғам) манзили охират обод вид*» (Да будет благословен его (её) дух и его (её) последнее пристанище). В знак почести духа предка нередко совершается обряд жертвоприношения «*арғохун баҳ*» (доля духа предков); «*ба нуғми арғох*» (во имя духа предка), что, в частности, среди шугнанцев заключается в вынесении на улицу обрядового блюда *пухта*, которое состоит из одной целой лепёшки, и преподнесение его прохожему. Отказ от принятия *пухта* также не соответствует моральным

нормам памирцев, так как считается, что принятие или преподношение чего-либо во имя духа предка является благодатным делом – *савоб виредов* «обрести благословение»; *«арвогун бах ичиз дакчидов»* (преподношение чего-либо во имя духа предков) [8, с. 96].

Хотелось бы отметить, что больше всего культ предков прослеживается в поминально-погребальном обряде. И в самом деле не подлежит сомнению, что погребальный культ принадлежит к числу древнейших форм религии. Истоки этого культа берут своё начало в безотчётном страхе перед умершим или его душой. Это касается прежде всего представлений о духе умершего, о потустороннем его существовании, а также поверий и обрядов умиловительного характера. Следует подчеркнуть, что после смерти человека все обряды начиная с предания земли до зажигания лучин (цироупибид) посвящены не телу усопшего, а его духу, так как согласно поверьям памирцев душа нематериальна и является духовной субстанцией, которая в свою очередь не разлагаема как человеческое тело. Данная мысль особенно популяризировалась с приходом ислама, которая в свою очередь позаимствовала многие идеи, как с древнеарийской религии, так и с древнегреческих философских школ орфиков, пифагоризма, платонизма и неоплатонизма. Анализу генезиса обычаев в поминально-погребальном обряде мы находим в трудах М.С. Андреева [8, с. 185-198], Т.С. Каландарова, А.А. Шоинбекова [8, 118-120] и других учёных, в связи с чем хотелось бы добавить некоторые новшества, введённые в данный обряд согласно требованию времени. Хотелось бы отметить, что если раньше обряд зажигания лампы (цироупибид) проводился на третий день, то в настоящее время данный обряд совершается на второй день после смерти человека. Перед зажиганием лампы внутри дома проводился обряд закалывания в жертву барашка. Этот обряд имел очистительный характер, то есть отвратить «кровь покойника», которая в течении трёх дней после смерти человека висел над помещением, сосредоточившись в «чорхона» (верхняя часть помещения над потолком) [1, с. 196]. В настоящее время этот обряд тоже отменён. Раньше обряд зажигания лампы проводился на рассвете, после чего все присутствующие приступили к употреблению боджа (кутьи). Пищу эту употребляли все в доме, за исключением самих домашних. С окончанием еды боджа заканчивается весь цикл поминальных обрядов. В настоящий момент обряд зажигания лампы проводится не на рассвете, а вечером.

В погребальном обряде населения верховьев Пянджа существует следующее поверье, что если в одном доме подряд произошли несколько смертей подряд, то считали, что первый покойник «потянул» остальных за собой и предполагалось, что этот покойник захватил в рот саван (кафан). Тогда

разрывали могилу, чтобы посмотреть в порядке ли саван. В случае если при вскрытии могилы оказывалось, что саван в самом деле попал в рот покойника, ему вбивали кол в живот или прокалывали серпом [4, с. 21]. Также существовала другая точка зрения, что если могила внутри каким-то образом оказалось мокрой, то родственников покойного ожидала та же участь. В связи с этим могила вскрывалась, и туда насыпали сухую землю. Нужно отметить, что вскрытие могилы всегда проводилось в присутствии муллы или стариков, чтобы не совершать ничего оскорбительного по отношению к телу усопшего. При вскрытии и закрытии могилы читалась молитва, чтобы не беспокоить и не разгневать дух умершего родственника. Все эти верования и обряды говорят о том, что после смерти человека существует некая материальная и духовная связь между телом и духом умершего, последний который наблюдает за могилой в случае непочтительного отношения к могиле он отправляет свой гнев на живых родственников.

Относительно вскрытия могил хотелось бы привести один немаловажный факт, что издревле существовало мнение, что нельзя трогать могилы или гробницы известных людей, так как это приведёт к катастрофам мирового масштаба. Всем нам известно, что вскрытием могил и гробниц занимается наука под названием археология, которую не зря называли самой секретной наукой. Относительно данной темы хотел бы привести цитату Данилова, приведённую Х. Додихудоевым в своей книге «Культура и цивилизация. Истины и парадоксы традиций: «Коснувшись этой опасной темы, мы можем перечислить для читателей, ряд документально зафиксированных и общеизвестных фактов и совпадений. Каждое из этих совпадений в отдельности может быть истолковано как случайность. Но когда эти факты выстраиваются в цепь, в систему, в закономерность – это уже наука. И тоже археология... Например: великая Французская революция началась сразу после того, как один из кладоискателей отыскал могилу знаменитого провидца Мишеля Нострадамуса и надругался над ней. Первая мировая война началась после того как учёные раскопали древний шумерский город Ур и вскрыли гробницы Урского царя Мескаламдуга и Царицы Шубад. 21 июня 1941 года советские учёные раскопали в Самарканде могилу древнего восточного правителя – завоевателя Тамерлана... Раскопали. На следующий же день гитлеровская Германия напала на СССР... Бойня в Югославии началась после того, как археолог – любитель нашёл и раскопал могилу знаменитого царя - завоевателя Александра македонского. Несколько лет назад в степях Бессарабии, на Юге Украины, раскопана могила князя Святополка Окаянного, одного из трёх сыновей иудея Владимира, узурпировавшего престол Киевского князя, сокрушившего на Руси Ведическую цивилизацию и «огнем и мечом

окрестившего Русь... Последствия? Противоестественная вражда и война между Украиной и Россией...» [5, с. 124-125]. Из приведённой цитаты становится явным, что вскрытие и надругательство над могилами известных людей действительно приводит к беспорядку в мироустройстве, доказывая тем самым взаимосвязь между духовными и материальными явлениями.

В бытовом контексте также прослеживается почитание культа предков. Среди населения существует следующее поверье, что если после смерти человека (особенно старшего поколения) в быту происходят разные неполадки или наносится урон хозяйству, то обычно говорят, что «ху бахи йод» (унёс свою долю) или «ху баракате пис ху-йаф йод» (унёс с собой свою благодать). Также при перепланировке или сносе старых домов, которые были построены старшими поколениями, молодые потомки посещают их могилы, чтобы получить их согласие на новое строительство и тем самым не разгневать духов предков, которые согласно поверьям местного населения обитают в своих домах.

Анализ литературы, полевые исследования и общение со многими информаторами позволили прийти к выводу, что широко распространённые среди населения Западного Памира, предания и поверья относительно культа предков имеют древнюю историю. Изолированность данного региона от внешнего мира, позволило данному региону сохранить локальные особенности обрядов и поверий, характеризующих почитание культа предков. В ходе исследования данной темы становится очевидным, что почитание культа предков среди населения Западного Памира было распространено повсеместно, которое прослеживается и по настоящее время. Население данного региона с древнейших времен свято почитало и также с уважением относилось к духам умерших предков. Без преувеличения можно сказать, что народные верования во многих случаях стояли выше, чем систематические богословские учения. Свидетелем этих слов может стать тот факт, что среди населения широко была распространена поговорка «Допустим гнев бога, но не духа предков» (Худозада вийат, арвохзада най).

В конце хотелось бы привести слова русского православного философа Ф.Н.Фёдорова, считавшего Памир духовным центром мира: «Источниками для всенародной истории Памира служат самые языки, на которых говорят забывшие о своём общем происхождении, о местах, где жили и умерли их предки. Таким местом для китайцев является Кунь-Лунь, для монголов Тянь-Шань, для финнов - Алтай, для семитов –Арал, Назир. Центром всех этих мест, могил предков отдельных племён, оказывается Памир... Эдем царством жизни стал Памир, начальной первою могилою к которой примыкают все другие могилы...» [11, с. 180-181].

Респонденты:

1. Алидодов Хушомад. Житель Рошткалинского района, высшее образование, 49 лет.
2. Козинаврузов Фориг, житель Рошткалинского района, высшее образование, 44 лет.
3. Сангмухаммад Джафари, житель Ишкашимского района, высшее образование, 47 лет.
4. Садоншох Улфати, житель Ишкашимского района, высшее образование, 49 лет.

Литература

1. Андреев М.С. Таджики долины Хуф / М.С. Андреев. ООО «Джем Кей Джи», Вып. I-II, 2020. -794с.
2. Басилов В.Н. Культ святых в исламе / В.Н. Басилов. - М: Мысль, 1970. - 144с.
3. Гольдциэр И. Культ святых в исламе / И. Гольдциэр. - М: Гаиз, 1938. -180 с.
4. Давлатбеков Н. Доисламские верования населения Западного Памира / Н.Давлатбеков. - Душанбе: Ориено, 1995.-80 с.
5. Додихудоев. Х. Культура и цивилизация. Истины и парадоксы традиций / Х. Додихудоев. – Душанбе: РТСУ, Т.1. Книга первая, 2006. -354 с.
6. Каландаров Т.С. Похоронно-поминальная обрядность у памирских народов: забота о живых или освещение пути умершего / Востоковедческие исследования на постсоветском пространстве // Т.С. Каландаров, А. А.Шоинбеков. - М: Наука, 2014.
7. Курбоншоев И.Дж. Концепция микрои макрокосма: гармония человека и природы в натурфилософии Насира Хусрава. Известия Института философии, политологии и права имени А.Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана. №1 С 93-98.
8. Курбоншоев И.Дж. Историко – политические условия формирования натурфилософия Насира Хусрава. Вестник таджикского национального университета. №7. С. 118-125
9. Мирзоев Ш. Словарь фразеологических синонимов шугнанского языка / Ш. Мирзоев. - Душанбе: Сифат – Офсет, 2022. – 142 с.
10. Некушоева Ш. Концепт *arwo* – дух предка в картине мира памирцев (на материале шугнанского языка) / Ш.Некушоева // Маҷмӯаи мақолати бахшида ба 25-умин солгарди Истиклолияти Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2016. С. 281-292.
11. Снесарёв Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Г.П. Снесарёв. - М: Наука 1969. -337с.
12. Толстов С.П. Древний Хорезм / С.П. Толстов. - М: МГУ, 1948. -439с.
13. Федоров Ф.Н. Философия общего дела (сборник) / Ф.Н. Фёдоров. –М: Эксмо, 1906-1913. -463с.

14. Штейнберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции / Л.Я. Штернберг. - Л: Институт народов севера ЦИК СССР, 1936. -603 с.

УДК 101.9

АВИЦЕННА И ЗАПАДНЫЙ РЕНЕССАНС

Рахимов М.

*Таджикский технический университет имени академика М. Осими
(г. Душанбе, Республика Таджикистан)*

Аннотация. Статья посвящена влиянию идей Авиценны на западный Ренессанс. В ней проводится сравнительный анализ идей и концепций Авиценны с двумя представителями западного Ренессанса Николая Кузанского и Данте Алигьери. Среди важных аспектов влияния авиценновских идей на европейский Ренессанс, в частности на Николая Кузанского связано с идеей веротерпимости или толерантности к различным конфессиональным вероисповеданиям. Оба мыслителя, как Авиценна, так и Н. Кузанский в своем творчестве, при решении актуальных проблем философии и теологии, исходили из принципа толерантности, терпимости: первый пытался преимущественно согласовать научно-философские, идеологическо-мировоззренческие вопросы веры и знания, а второй – межрелигиозные верования, направленные на установление единства религиозной веры и торжества вечного мира на Земле. Автор также показывает сюжетную схожесть и влияние суфийских трактатов Авиценны на «Божественную комедию» Данте.

Ключевые слова: вера, разум, толерантность, Ренессанс, вечный мир, Вергилий, наука, религия, Данте

AVICENNA AND THE WESTERN RENAISSANCE

Rakhimov M.

*Tajik Technical University named after academician M. Osimi
(Dushanbe, Republic of Tajikistan)*

Annotation. The article is devoted to the influence of Avicenna's ideas on the Western Renaissance. It makes a comparative analysis of Avicenna's ideas and concepts with two representatives of the Western Renaissance, Nicholas of Cusa and Dante Alighieri. Among the important aspects of the influence of Avicenna's ideas on the European Renaissance, particularly on Nicholas of Cusa is related to the idea of religious tolerance or tolerance of different confessional faiths. Both thinkers, both Avicenna and N. Kuzansky in their work, when solving actual problems of philosophy and theology, proceeded from the principle of tolerance: the first tried to coordinate mainly scientific-philosophical, ideological-worldview issues of faith and knowledge, and the second - interreligious beliefs aimed at establishing the unity of religious faith and the triumph of eternal peace on Earth. The author also shows the plot similarity and influence of Avicenna's Sufi treatises on Dante's Divine Comedy.

Keywords: faith, reason, tolerance, Renaissance, eternal peace, Virgil, science, religion, Dante.

В плеяде блистательных имен, великих ученых и философов, внесших огромный вклад в мировую культуру, имя Авиценны занимает одно из достойнейших мест. На исходе X в. на небосклоне Востока родилась яркая звезда, свет которой до сих пор ослепительно освещает духовную сокровищницу нашей земной цивилизации. Поэтому его творчество служит неким маяком или мостом между Востоком и Западом. Именно благодаря ему был проложен «цивилизационный мост», связавший мусульманский Ренессанс с западным Ренессансом.

И это не случайно. Влияние Авиценны на средневековую культуру и философию огромна и охватывает почти все отрасли наук, таких как философия, естествознание, медицина, литература, искусство, религия и др. Мы выбрали узкий круг проблем, связанных с философскими, с духовно-этическими и религиозно-гуманистическими аспектами. По справедливому замечанию выдающегося французского исследователя М. Гуашон «В течение нескольких столетий все известные тогда науки брали начало от Авиценны. Чтобы полностью обрисовать влияние Авиценны, необходимо несколько томов» [1, с. 157].

О толерантности

Одним из тех, кто испытал влияние Авиценны является выдающийся итальянский философ эпохи Ренессанса Николай Кузанский. Среди важных аспектов влияния авиценновских идей на европейский Ренессанс, в частности на выдающегося философа и ученого, представителя немецкого и итальянского Ренессанса Николая Кузанского связана с идеей веротерпимости или толерантности к различным конфессиональным вероисповеданиям. Оба мыслителя в своем творчестве, при решении актуальных и насущных проблем научной и социальной жизни, исходили из принципа толерантности, терпимости: первый пытался преимущественно согласовать научно-философские, идеологическо-мировоззренческие вопросы веры и знания, философии и теологии, а второй – межрелигиозные верования, имеющие глобальный характер. Такое разделение условно, ибо затрагиваемые ими проблемы выходят за пределы указанных рамок и переплетаются между собой.

В своей работе «О мире веры» Николай Кузанский размышляя об истории противостояния, конфликтов и причинах религиозных войн между различными конфессиями, нациями и государствами, пытается решить данную проблему на основе диалога и принципа веротерпимости или толерантности. Подобно Канту, который хотел на основе общечеловеческих ценностей установить «вечный мир» между всеми народами и государствами, так и Кузанский, главной целью, которого было «учредить в религии вечный мир». Само произведение написано в символично-аллегорической форме, в форме диалога,

где главными героями являются представители разных религиозных конфессий (христиане, мусульмане и иудеи) и различных этнических общностей: англичанин, араб, турок, немец, перс, еврей, грек и др.

Смелое для того времени проявление толерантности разума и веры мы видим в философских учениях Ибн Сины. Он пытался разрешить философские вопросы рационалистически, придавал большое значение опыту, критической проверке истины фактами и практикой. Однако свои рационалистические взгляды он пытался соизмерять с канонами ислама, что вызывало ярость и неприятие в ортодоксальных и консервативных кругах исламского общества того периода и даже последующих эпох. В данном случае Ибн Сину легко обвинить в непоследовательности, как легко усмотреть двойственность и противоречивость в его учениях, где материалистические тенденции сопровождались теолого-идеалистическими отступлениями. На самом же деле Ибн Сина выступал как «примиритель» двух идеологий, как один из основателей учения о «двойственности истин» - истин философии и истин религии. Эта идея впоследствии была подхвачена философско – теологической мыслью средневековья как на Западе, так и на Востоке, начиная от Фомы Аквинского и заканчивая Аверроэсом. Эта мировоззренческая позиция Авиценны красной нитью проходит через всё средневековье, находя отклик и в современном мире.

Он пытался решить один из самых сложных вопросов того времени: вопрос взаимоотношений науки и религии, знания и веры, хотел «согласовать между собой два противостоящих мировоззренческих начала - *разум и веру*, а в широком плане - философию и теологию, науку и религию. Ибн Сина стремился обосновать сосуществование двух истин - истины философии и истины богословия. Он предчувствовал, что превознесение одного за счёт другого может породить конфликт и противостояние. По его мнению, примирение двух идеологий возможно в рамках такого нравственного принципа как, толерантность.

Гуманистическая направленность философского учения Ибн Сины выдержала испытание временем, и объяснить это можно тем, что Шейх-ур-раис смог органично совместить в своем творчестве два противостоящих мировоззренческих начала - разум и веру, философию и теологию, науку и религию. Как отмечает известный французский учёный-авиценновед А.М. Гуашон, «в своём философском учении он (т.е. Авиценна. –М.Р.) пытался согласовать разум и веру, что как раз составляло цель всей западной схоластики» [1, с. 157]. Это противостояние двух «истин» не ограничивалось рамками теоретических споров или интеллектуальных «столкновений» различных философских и теологических школ и направлений. Разрешение

этой коллизии, возведённое в ранг государственной политики, особенно в эпоху средневековья, основывалось на силе и крови. «Авторитеты» теологии, как на Востоке, так и на Западе, подвергали гонению тех, кто осмеливался посягнуть на «святая святых» их религиозного сознания – веру.

В процессе исследования творчества Ибн Сины автор выявляет и обосновывает выдающийся вклад мыслителя в развитие идеи толерантности как нравственной парадигмы всей его философской системы и мировоззрения в целом. Примирить разум и веру, науку и религию, согласовать позиции философии и теологии – задача не из легких, вряд ли ее можно решить окончательно и бесповоротно, но добиться того, чтобы они не противостояли друг другу – возможно. И «примирить» эти противоборствующие идеологии попытался великий Ибн Сина.

Представленный в работе Кузанского проект по переустройству мировых религий на едином начале веры также опирается на разум, авторитетными выразителями которых выступают, прежде всего, философы. Для осуществления своего проекта о единой вере всех религий Кузанский в наибольшей мере полагается на философов, поскольку они ближе всех слоев общества сопричастны к премудрости, т.е. «мудрость у всех мудрецов — от той, которая есть премудрость сама по себе, коль скоро она есть Бог» [1, с. 18]. К тому же философы по природе стремятся к любомудрию, следовательно, именно на них и возлагается эта миссия – реализовать глобальный божественный проект по установлению единой веры и вечного религиозного мира на земле.

О счастье земном и небесном

Эти идеи Кузанца коррелируются с принципами подхода и идеями Шейхурраиса. Истинное наслаждение Ибн Сина связывает с теоретической деятельностью разума – самостоятельного и свободного от каких-либо материальных начал, имеющих дело с неизменными субстанциями и атрибутами. Лучи разума освещают то, из чего произрастают доброта, порядок и счастье. Удивляясь тому, что кто-то еще может сомневаться в этом вопросе, Ибн Сина в эмоциональном порыве восклицает: «Каким же должно быть состояние счастья при восприятии разумом той первичной истины, из которой происходят вся красота, порядок и величие! Как же можно сравнивать это счастье с чувственным наслаждением? [2, с. 145]»

Именно это имел ввиду Кузанский, когда в своем произведении выделяет мысль Авиценны как образец философа, последовательно отстаивающий значимость истины в познании человеком самого себя и Царство Божие: **«Авиценна ставит счастье умного видения, или наслаждения Богом и истиной, несравненно выше счастья, как оно описано в законе арабов, хотя**

сам принадлежал к их вере; то же и прочие мудрецы. Итак, будет не трудно согласить здесь все вероучения. А именно, надлежит утверждать, что оно счастье превышает всё, что только можно описать или высказать, будучи исполнением всякого желания, обретением блага в его источнике, и жизни — в бессмертии» [3, с. 26]. Причем, среди всех философов, как западных, античных, так и восточных, Кузанский предпочтение отдает Авиценне, как величайшему мыслителю-гуманисту, чье творчество служит объединяющим началом всех ученых и религиозных верований.

Главным препятствием на пути к единой вере или единой религии является существующее различие верований и каким способом оно будет осуществляться. **Важной предпосылкой единства религии служит то, отмечает Кузанский, устами Божьего Слова, что «во всех религиях предполагается (praesupponi) не иная, но одна и та же единая вера» [3, с. 4] и осуществление этой миссии возлагается на мудрецов-философов, любящими премудрость, которая может быть одна.** Под Премудростью Кузанский понимает Абсолютную истину, высшим выражением которой является Бог – единый, простой, вечный и начало всего. Поскольку философы разных учений признают, что любят премудрость, тем самым все они согласны в почитании единого Бога. Поскольку люди живут разумом и от природы они стремятся к премудрости, постольку премудрость любят все люди. Следовательно, заключает Кузанский, устами Божьего Слова, «едино богочитание и едина религия всех живущих разумом существ, предполагающаяся во всём разнообразии обрядов» [3, с. 8].

Сочинение Кузанского начинается с того, что Некому ревностному христианину в результате продолжительной медитации представилось некое видение, из которого следовало, что несколько мудрых мужей, из числа философов, способны разработать некое «Единое соглашение», позволяющее учредить в религии вечный мир. Подробно записав по памяти свое видение, он надеялся, что оно дойдет и до глав мировых религий, а те, судя по контексту, донесли это до сведения Всевышнего. Разбор данного дела проходил в Совете всевышних сил под председательством Всемогущего. Среди приглашенных были целая плеяда святых. Были там представители угнетенных, принесшие их жалобы со всей Земли. Все они были известны небожителям, ибо они самим Царем вселенной были поставлены над отдельными областями мира и вероисповеданиями.

На этом вселенском соборе от лица всех посланцев один из предводителей обратившись к Богу сказал: **«Ты поставил над народом Твоим разных правителей и провидцев, именуемых пророками; из них многие, исполняя долг Твоих посланцев, учредили именем Твоим обряды и законы и**

наставили в них грубый народ. Законы эти люди приняли так, словно Ты Сам, Царь царей, говорил с ними лицом к лицу; уверовали, что не пророков, но Тебя в них слышали. Разным народам, однако, Ты послал разных пророков и учителей, и одних — в одно, других — в другое время. А земное (человеческое) состояние таково, что давнюю привычку, превращающуюся, как говорят, в натуру, люди защищают, словно саму истину. Так возникают немалые разногласия, когда всякая община предпочитает свою веру чужой» [3, с. 2].

Чтобы преодолеть эти разногласия Всевышний призвал ангелов, предводительствующих в каждом народе, привести к Слову (т.е. Иисусу Христу), сделавшемуся плотью, по одному опытнейшему мужу. Обратившись к ним Слово Божие сказал: « ... Господь сжалился над народом и пожелал, чтобы все религиозные различия по общему соизволению всех людей были согласно сведены к одной религии, в дальнейшем нерушимой. Этот труд Он поручил вам, избранным мужам, дав вам в помощь из Своей свиты служебных ангельских духов, которые будут вас хранить и направлять, и назначив для него удобное место святой Иерусалим» [3].

Для установления единой веры и вечного мира между различными религиями наибольшим препятствием становится наличие некоторых религиозных обрядов у того или иного народа, которые вызывают у представителей других верований непонимание, а иногда порождают острые конфликты и кровопролитие. Такими обрядами являются обряд Троицы и жертвоприношение в виде поедание хлеба как плоть Христа, а вино — как его кровь, рукоположением — у христиан; обряд обрезание, многоженство, плотские наслаждения в раю — у мусульман, идолопоклонение — у индусов и др.

Кузанский в религиозных обрядах народов ищет не только различие, но и то, что может объединить их в единую веру, по их обоюдному согласию, на основе того или иного обряда, который является привлекательным, очищающим, ведущих людей к миру и взаимопониманию. При этом он не осуждает и не принижает, как бы неприемлемыми они ни были в восприятии другой религиозной веры, эти обряды. Кузанский проявляет высочайшую тактичность, уважение и толерантность по отношению к обрядам других вероисповеданий. Он готов был принять некоторых из них, если они способствуют сближению и доверию людей, и межрелигиозному согласию. Единая вера должна строиться на единобожии. Существующие разногласия и недоверие в религиозных обрядах не должно воспрепятствовать установлению единой веры, поскольку главное не особенности обрядов, присущие тем или иным религиозным конфессиям, а достижение всеобщего мира на основе единобожия.

Все предлагаемые Кузанским и высшим божественным Советом изменения или отказу от некоторых религиозных обрядов, вызывающих недоверие и непонимание в других обществах, являются всего лишь благими пожеланиями. Они установлены и формировались исторически с тем, чтобы показать свою усердность и преданность к Богу. Поэтому нет необходимости призывать к их отказу или предать анафеме их сторонников. Наоборот, проявляя высший гуманизм и толерантность, Кузанский защищает и ратует за их сохранение. Более того, он выступает за то, чтобы некоторые обряды (например, омовение или обрезание плоти) могут быть приняты мусульманами или христианами друг от друга, если они ведут к укреплению единства веры. Наличие многообразных форм обрядов не могут поколебать веру и не ведут к спасению. Спасение и потустороннее воздаяние возможно только посредством искренней веры.

Другим препятствием на пути к единству веры становится **идолопоклонство**. Кроме общих начал, во всех религиях имеются свои особенности поклонения, традиции и ритуалы, которые сформировались в ходе исторического развития того или иного народа. Одним из таких различий является расхождение в понимании потустороннего мира, в частности в отношении блаженства: в законе иудеев говорится лишь о мирских обетованиях этого времени, которые заключаются в чувственных благах; арабам по их закону, записанному в Коране, даются тоже лишь плотские, однако вечные обетования; напротив Евангелие обещает ангелообразность, т.е. что люди будут подобны ангелам, у которых нет ничего плотского.

В Коране рай описан в ярких красках и образах, где текут реки вина и меда и где множество девственниц с прекрасными черными глазами, имеющими огромные светлые белки. Хотя в другом месте «Коран запрещает в своих храмах, или синагогах, или мечетях совокупление и всё прочее, желанное для плоти. Невозможно поверить, чтобы рай уступал в святости мечетям; так как же в мечетях запрещается то, что разрешается в раю?» [3, с. 25] - задается вопросом один из участников диалога апостол Петр. Возражая этому пункту оята, немецкий католик приводит такой довод, что в Евангелии люди в раю будут подобны ангелам, у которых нет ничего плотского. «Всё мирское надоедает со временем, продолжает католик, одно лишь духовное — никогда. Яства, питье, роскошество и всё в этом роде иногда приятно, иногда неприятно, и всегда ненадежно; наоборот, познание, понимание, созерцание истины взором ума всегда приятно; и чем старше человек, тем более он это любит, и чем больше приобретает этого, тем больше стремится иметь» [3, с. 25]. Поэтому в том мире, никакой немец, даже преданный плотским порокам, не возжелал бы пребывать в таком положении.

На первый взгляд кажется, что чувственные искушения в Коране, и соответственно у мусульман, превалируют над духовными компонентами жизни. На самом деле все эти обетования рая, приводимые в Коране, даются в сравнении, т.е. для уподобления с земной жизнью. Что райская жизнь есть исполнение всех желаний человека, в том числе и плотские удовольствия. И самое главное, все эти райские блаженства, описанные в Коране, по мнению Кузанского, адресованы простолюдинам, которым пока недоступны духовные тайны Корана, а также отвлечь народ от идолопоклонства и наставить их на путь божественной истины. Более того Коран «не осудил Евангелия, даже наоборот, возвеличил его, дав понять таким образом, что блаженство, обещанное в Евангелии, не меньше этого телесного» [3, с. 26]. Фактически, приведенные утверждения представителей разных религий об основах Корана, легко опровергает Кузанский, поскольку истинные цели блаженной райской жизни имели иной смысл. Вот, что пишет Кузанский в оправдании Корана: «Отсюда достаточно ясно, что хочет сказать Коран, утверждая, что там есть подобные вещи, поскольку всё это столь желанно в мире сем, то, если только предположить, что в ином мире возникнет равное желание, там по желанию окажутся все изысканные и изобильные удовольствия; иначе, как через это уподобление, он не мог выразить, что райская жизнь есть исполнение желанного; и он не хотел высказывать грубому народу другие, более сокровенные тайны, говоря лишь о том, что представляется блаженнейшим его чувственности, чтобы народ, не имеющий вкуса к духовному, не пренебрег обетованиями, а главной заботой того, кто написал мусульманский закон, как видно, было, прежде всего, отвлечь народ от идолопоклонства; ради этой цели он и представил подобные обетования. Он не осудил Евангелия, даже наоборот, возвеличил его, дав понять таким образом, что блаженство, обещанное в Евангелии, не меньше этого телесного» [3, с. 25-26].

Кроме того, он ссылается на восточных мусульманских ученых и философов, в частности на Авиценну, для которых достижение разумом высшей и абсолютной истины, в отличие чувственных наслаждений, было высшею благой и наслаждением. Кузанский восторженно отзывается о духовных устремлениях Авиценны о превалировании духовного наслаждения над телесным: «Арабские ученые и мудрецы знают, что это так. Авиценна ставит счастье умного видения, или наслаждения Богом и истиной, несравненно выше счастья, как оно описано в законе арабов, хотя сам принадлежал к их вере; то же и прочие мудрецы. Итак, будет не трудно согласить здесь все вероучения» [3, с. 26].

Вообще надо отметить, что идея Деятельного разума Ибн Сины свидетельствовала не только о признании верховенства разума над остальными

способностями души. Она положила начало переосмыслению воззрений о месте и роли человека, рассматривающих его как песчинку Космоса или как некое греховное существо, - в сторону такого понимания, когда сам человек становится деятельным началом и смыслом мироздания. Обнаружив в своем разуме свою сущность и став, по существу, хозяином своей судьбы, человек тем самым приходил к осознанию самого себя как самостоятельной и независимой личности. Эта идея, перенесённая на почву Западной Европы, на протяжении столетий вдохновляла её мыслителей. Она стала своеобразной прелюдией эпохи Возрождения, положившим начало гуманистическим традициям, где человеческая жизнь и достоинство заняли достойное место в ценностных ориентациях эпохи. Воплощённые в творчестве великих художников, скульпторов, поэтов, философов того времени идеалы человеческой красоты, мудрости, мужества и совершенства, стали образцами, ориентирующими человека на осмысление им своей уникальности и неповторимости среди других созданий природы. Эта эпоха породила ряд титанов мысли, чьё творчество непосредственно питалось гуманистическими идеями Аристотеля и Ибн Сины о роли Деятельного разума - как высшего проявления божественной человеческой сущности, а также как всеобщего мерил истины и красоты. В дальнейшем идея Деятельного разума, подхваченная учёными и просветителями Нового времени, в частности выдающимся французским мыслителем Р. Декартом, трансформировалась в мощное идейное течение - рационализм. Это направление в своём стремлении так же исходило прежде всего из разума. Именно разум был возведен на пьедестал высших человеческих способностей, ему был придан статус непререкаемого авторитета.

По мнению одного из участников «совещания мудрецов» - этнического татарина, одним из факторов, препятствующих установлению единства религии, выступают существующие множество разнообразных обрядов народов, которые поклоняются одному и тому же Богу. Сюда относятся некоторые из христиан, все арабы и иудеи, связанные с обрезанием плоти или наличие многоженства у мусульман, а также христианский обряд, когда в жертву приносят хлеб и вино, символизирующие тело и кровь Христа, а затем после приношения сами его едят и пьют: пожирают того, кого почитают. «Как может установиться единство среди всей этой пестроты, возмущается татарин, которая к тому же меняется в зависимости от места и времени, не понимаю; а если оно не установится, преследования не прекратятся, ведь различие порождает раскол и вражду, ненависть и войны» [3, с. 26].

На это замечание Кузанский устами Апостола Павла отвечает, что «спасение дается душе не делами, но верою». Разнообразные обряды разных

религий установлены и приняты ими как чувственные знаки истинности веры, которые подвержены изменению, а вера – нет. Каждый человек оправдывается перед лицом Бога не делами, а только благодатью. В частности, Авраам, благодаря своей вере в Бога получил в награду сына Исаака. Даже после того, что Бог искушал Авраама, чтобы он принес в жертву и убил сына Исаака, он повинился Богу и готов был исполнить волю Господа. После того как «Бог обнаружил в Аврааме столь великую веру, Авраам был оправдан, и обетование было исполнено в едином семени, которое пошло от него через Исаака» [3, с. 28]. Однако кроме веры необходимо выполнять повеления бога, т.е. божественные заповеди, ибо вера без дела мертва. Несмотря на возражения своих духовных оппонентов о том, что возможно ли согласие разных религий и народов, которые получили свои заповеди, например, иудеи – через Моисея, арабы – через Магомета, христиане – через Христа, и здесь Кузанский проявляя высшее милосердие и толерантность, поясняет: «Божественные заповеди весьма кратки, прекрасно известны всем и одинаковы для любого народа. Больше того, являющий их свет сотворен вместе с разумной душой. В самом деле, Бог говорит в нас, чтобы мы любили Того, от Кого получили бытие, и чтобы мы делали другим лишь то, что хотим, чтобы делалось нам. Любовь есть исполнение закона Бога, и все законы сводятся к тому» [3, с. 29].

На этом «Совещании мудрецов» при обсуждении вопроса об установлении единой веры и согласии наиболее болезненным и уязвимым был вопрос об обрезании крайней плоти: Как можно добиться единства веры и согласия между различными вероисповеданиями, если часть из них, к примеру, у мусульман и иудеев сохраняется обряд обрезания крайней плоти, а другая часть не видит в этом необходимости и более того считают это чуждым для себя обрядом? И в этом, казалось бы, деликатном вопросе, Кузанский проявляет поразительную толерантность и исторически осмысливая данный обряд, пытается оправдать его. Обрезание не играет какой-либо роли для спасения.

«Обрезание не спасает, отмечает словами своего героя Павла, и возможно спасение без него. Но кто, не веря в необходимость обрезания, допускает совершить над собой обряд обрезания крайней плоти, чтобы также и в этом еще более уподобиться Аврааму и его последователям, тот не проклят из-за своего обрезания, если имеет вышесказанную веру: Христос был обрезан, и многие из христиан после него, равно как до сих пор обрезание существует у яковитов в Эфиопии и у всех, кто не считает его таинством, необходимым для спасения» [3, с. 26]. Если даже условно предположить, что меньшая часть верующих, где сохраняется обряд обрезания, присоединилась бы к преобладающей части мира, в котором отсутствует данный обряд, то это могло бы послужить согласию и единству религиозного мира. Однако, с другой стороны, «если бы ради мира и

большая часть захотела сообразоваться с меньшей и принять обрезание, я стоял бы за это, чтобы мир веры стал таким путем прочнее через взаимное общение. Так, если бы прочие народы приняли от христиан веру, а христиане от них, ради мира, приняли обрезание, мир был бы лучше и прочнее» [3, с. 30]. Поскольку это трудно осуществить, следует терпимо относиться к обряду и искать пути спасения и достижения мира в единстве веры и законе любви.

Христианский обряд крещения как очищение через Христа от грехов есть таинство веры, который происходит через омовение. По сути, водное омовение присуще многим вероисповеданиям, в частности, иудеям и мусульманам, что могло способствовать сплочению их в единую веру. «Водные омовения из богопочитания, напоминает Кузанский, существуют как у евреев, так и у арабов, и они без труда могли бы ради исповедания веры принять это учрежденное Христом омовение.

С крещением детей согласятся легче. Если ради религии терпят обрезание мальчиков на восьмой день от роду, замена обрезания крещением будет принята с радостью, и будет дан выбор, не хотят ли они довольствоваться крещением» [3, с. 30-31].

Гораздо сложнее будет договариваться различным конфессиям и прийти к согласию по вопросу христианского жертвоприношения, когда хлеб воплощает тело Христа, а вино – его кровь. И такой обряд жертвоприношения, по мнению этнического Чеха, вряд ли примут другие народы, когда «им кажется безумством верить, что хлеб превращается в плоть Христа, а вино — в его кровь, и после этого поедать святыню» [3, с. 31]. На это замечание Кузанский в лице Павла отвечает, что в данном случае вкушая хлеб как тело Христа, мы приобщаемся к вечной жизни и Христос является хлебом духовным. Здесь сущностью является не хлеб, а тело. Таинство этого учения заключается в том, что превращение хлеба в тело есть «превращение совершенно духовно, ибо максимально удалено от всего, что достижимо чувствами», поэтому питаюсь таинством вкушения хлеба вечной жизни «мы получаем в наследство богосыновство через Иисуса Христа, сына Божия. В таинстве евхаристии — подобие того хлеба, и он постигается лишь умом, вкушается и вмещается лишь верой» [3, с. 32]. Чтобы понять кузановский смысл о роли обрядов, в частности, таинство вкушения хлеба, важное значение имеет контекст, высказанных им идей и выражающих их символов. Указанное таинство как она выражена в символических образах, не может служить препятствием на пути единения и сохранения прочного мира между различными конфессиями. Для спасения души необходима вера, а не следование обрядам. По этому поводу он завершает этот дискурс словами: «Обычай и обряд совершения таинства евхаристии можно будет учредить так, как по обстоятельствам времени

покажется более уместным кормчим Церкви в каждой стране света, чтобы общность закона не позволяла различию обрядов нарушать мир веры» [3].

На этом «форуме религиозных интеллектуалов» (богословов и философов) был поднят вопрос и об особенностях бракосочетания, а точнее о многоженстве, который может вызвать раздор и недопонимание в установлении вечного религиозного мира. И здесь Апостол Павел призывает отнестись с пониманием в отношении этой «человеческой слабости», поскольку в этом вопросе есть возможность найти согласие. Кузанский апеллирует к закону природы, где у каждой религии священным считается иметь одну истинную супругу. Видимо Кузанский намекает на религию мусульман, где основная масса народа придерживается единобрачия, а многоженство вызвана социально-экономическим положением женщин, например, потери кормильца в результате войн или иных чрезвычайных обстоятельств. Здесь за скобки оставляем гаремы эмиров и султанов в прошлом, где женщина была объектом наслаждений сильных мира сего. «Видимо, у всех народов, пишет Кузанский, так или иначе по закону природы существует бракосочетание, при котором один человек имеет одну истинную супругу, равным образом и священство имеется во всех религиях, так что в этих всеобщих обрядах согласиться будет легче» [3, с. 33].

По мнению другого участника дискуссии – англичанина, к такого рода религиозным различиям относятся также посты, воздержание от пищи и питья (мусульманский ураза-байрам), церковные должности, вид молитв и другие.

Подытоживая дискуссию о различиях в религиозных обрядах, Кузанский признает это разнообразие народов, с тем чтобы позволить им соблюдать свои обеты и обряды, при этом сохраняя свою веру в Бога и его таинств. «Благочестие, отмечает ученый, пожалуй, даже возрастет от некоторого разнообразия, когда каждый народ будет стремиться с усердием и тщанием сделать свой обряд более великолепным, желая превзойти тут других и заслужить большего достоинства у Бога и похвалы в мире» [3, с. 33].

После «Совещания» с мудрецами и тщательного изучения участниками древних и мудрых книг, посвященных различиям религий, обрядов, выяснили, что разнообразие религий, указанных в этих собранных книгах, состояло прежде всего в обрядах, чем в почитании единого Бога.

По итогам обсуждаемых проблем участники божественного совещания, на основе принятого согласия всех религиозных конфессий на небесах, мудрецы-философы должны будут вернуться на Землю и по велению Господа Бога привести народы к единству истинной веры и по возвращению на Землю мудрецы как посланцы всех народов собравшись в Иерусалиме и от имени всех должны будут принять единую веру и заключить вечный нерушимый мир.

Ибн Сина и Данте

В поисках любви и красоты

Другой выдающийся итальянский мыслитель и поэт, испытавший, на наш взгляд, влияние авиценновских идей был Данте Алигьери. Сюжет его «Божественной комедии» по форме напоминает аллегорические трактаты Авиценны: «О Хаййе, сыне Якзана» и трактат «О Птицах». В первом, главного героя в его космической одиссее сопровождает мудрый старец Хайй на пути к Высшей Истине, так же как и Данте сопровождал Вергилий, а затем Беатриче, проходя путь от ада, через чистилище, до рая. В обоих произведениях главная канва сюжета разворачивается в сторону достижения главных героев высшей истины, олицетворением которой является царство небесное и его повелитель.

Поэтические, этико-эстетические взгляды Авиценны стали своего рода мостом между античностью и европейским Ренессансом. Особую ценность в этом отношении имеет его философский («Трактат о любви»), в котором он отвергает неоплатоническую, а также суфийскую доктрину крайнего аскетизма. Неоплатоники и суфии были убеждены в том, что достичь божественной истины через максимальное развитие высших сил можно только при условии подавления низших животных сил души, избавления от пагубного влияния неизменных потребностей. Авиценна же в «Трактате о любви» показал, что низшие силы души, находясь в тесном соседстве с самыми возвышенными и благородными устремлениями, могут подвергаться их воздействию и облагораживаться. Под воздействием высшей разумной силы низшая сила повышает свой блеск и красоту. В этом союзе низшего (животной души) с высшим (разумной души) первая начинает любить более тонкие и возвышенные предметы и действует более благородно и утонченно. Поэтому, считает Авиценна, действие животной души, детерминируемое этим союзом, начинает уподобляться действиям разумной души.

В концепции любви Ибн Сины человек познает и воссоединяется Богом через любовь, так же, как и Данте входит в рай благодаря Беатриче как воплощение божественной любви. Сопровождавший его в этом астрологическом путешествии мудрый старец Вергилий (воплощение разума) оставляет его у врат рая, поскольку разум был бессилен сопровождать его в дальнейшем пути и не мог помочь Данте в Небесном Царстве созерцать Божественный лик и чудеса рая. Эти сюжеты в определенной степени напоминают одноименный сюжет «Трактат любви» Ибн Сины, где человеческая любовь была возвышена до божественной любви. В системе ценностей Ибн Сина поднял любовь на такую высоту, что она стала по сути всеобъемлющей космической субстанцией, пронизывающей собой в мировом пространстве всё сущее – от простейших природных тел до высших его

духовных образований. Идеи, заложенные Ибн Синой в учении о любви, в последующие века вдохновляли восточных поэтов, писателей, учёных на создание поэм, газелей, рубаи и других шедевров поэтического искусства и литературы, а также дали импульс развитию романтической поэзии трубадуров и куртуазной любви в Европе.

«Пожалуй, великая заслуга Ибн Сины состоит именно в том, - пишет ученый-востоковед С.Б. Серебряков, - что он освободил человека от этого пути, неизбежно ведущего к крайнему аскетизму, показав, что разные части и силы души находятся в гармоническом отношении друг к другу, составляя своеобразную иерархию... Главное здесь в том, что низшие силы и части души, находясь в тесном соседстве с самыми возвышенными и благородными силами и устремлениями, подвергаются их воздействию и облагораживаются» [3, с. 28].

Именно на основе этих двух сил полыхает страстный огонь любви человека, заставляющей трепетать сердца влюбленных, и окрашенные любовью человеческие чувства наполняются благородством и красотой небесных сил. В системе ценностей Ибн Сина поднял любовь на такую высоту, что она стала по сути всеобъемлющей космической субстанцией, пронизывающей собой в мировом пространстве всё сущее – от простейших природных тел до высших его духовных образований. Идеи, заложенные Ибн Синой в учении о любви, в последующие века вдохновляли восточных поэтов, писателей, учёных на создание поэм, газелей, рубаи и других шедевров поэтического искусства и литературы. «Коль скоро речь зашла о заслугах Ибн Сины в области литературы, следует также отметить его роль в возникновении европейской литературы по «куртуазной любви» и рыцарского идеала возлюбленной, возвышаемой до уровня божества. Идеи Ибн Сины, изложенные им в философском «Трактате о любви, легли в основу поэзии трубадуров, миннезингеров и бескорыстного служения Прекрасной Даме, а в конце европейского средневековья породили кантовскую концепцию любви. И далеко не случайно, что Данте упоминает имя Авиценны среди величайших мыслителей всех времен и народов» [3]. Вдохновленный величием Авиценны, итальянский поэт в «Божественной комедии» писал:

*«Там – геометр Евклид, там Птоломей,
Там – Гиппократ, Гален и Авиценна,
Аверроэс, толковник новых дней;
Я всех назвать не в силах поименно...» [4, с. 77]*

Идеи, высказанные Авиценной и Н. Кузанским о толерантности и веротерпимости, не потеряли своего значения и в XXI веке. События,

разворачивающиеся в мире показывают, что без проявления милосердия и терпимости, человечество все сильнее опускается в пучину ненависти, противостояния и кровопролитных войн, грозящие перерасти в цивилизационное столкновение христианского Запада и мусульманского Востока. Только лишь опираясь на мудрость предшествующих эпох, в лице Авиценны, Н. Кузанского, Иммануила Канта, основанных на идеях милосердия и толерантности, единства вероисповедания и вечного религиозного мира можно спасти мир от хаоса и самоуничтожения.

Литература

1. Гуашон А.М. Влияние Авиценны на Западе. // Ибн Сино и средневековая философия. – Душанбе: Дониш, 1981. - С.157.
2. Ибн Сина. Даниш-намэ. - С. 145.
3. Кузанский Н. «О мире веры». – С. 26.
4. Данте А. Божественная комедия. - М.: Правда, 1982. - С. 77.

УДК 128

ФИЛОСОФСКИЕ ОТВЕТЫ НА ВОПРОС О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ: ЧТО МОГУТ НАМ ДАТЬ ЗАПАДНАЯ И ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ?

Рахмет-Заде С.Х.

*Российский экономический университет имени Г.В. Плеханова
(г.Москва, Российская Федерация)
E-mail: sitora.rakhmetzade@gmail.com*

Аннотация. В данной статье представлены размышления о вечной проблеме, которая занимает человечество - определение смысла жизни. Многие науки, включая философию, изучали онтологическую и гносеологическую сущность смысла жизни, однако, до сих пор не было найдено определённого ответа на этот вопрос. И автор статьи, анализируя взгляды философов различных эпох Востока и Запада, рассматривает как эти концепции могут помочь людям в поиске смысла жизни.

Ключевые слова: философия, смысл жизни, западная философия, восточная философия.

PHILOSOPHICAL ANSWERS TO THE MEANING OF LIFE: WHAT CAN WESTERN AND EASTERN PHILOSOPHY OFFER US?

Rakhmet-Zade S.Kh.

*Plekhanov Russian University of Economics
(Moscow, Russian Federation)*

Annotation. This article presents reflections on the eternal problem that occupies mankind - the definition of the meaning of life. Many sciences, including philosophy, have studied the ontological and epistemological essence of the meaning of life, however, no definite answer to this question has been found so far. And the author of the article, analyzing the views of philosophers of different epochs of the East and the West, considers how these concepts can help people in their search for the meaning of life.

Keywords: philosophy, meaning of life, Western philosophy, Eastern philosophy.

Поиск смысла жизни относится к числу так называемых «вечных» вопросов в философии, а антропология давно считает постоянное вопрошание о смысле главной дефиницией человека. Трудно представить себе человеческое существо, которое хотя бы иногда не задавалось этим вопросом. Исторический опыт показывает, что ответ на вопрос о смысле жизни в разные эпохи зависел от социального устройства жизни, моральных ценностей, культуры, развития науки и философской концепции о человеке [1]. Одними из первых, задавших вопрос о смысле человеческого бытия, были философы Древней Греции и Древнего Востока.

Древневосточная философия отражала консервативный характер цивилизации, опираясь на традицию канонических текстов, и ориентировалась на определение принципов поведения человека и его оснований. По восточным идеям жизнь человека представляет собой замкнутый круг, то есть цикл, в котором человек вновь возвращается к исходной точке, чтобы возобновить своё бытие, но уже в новом воплощении [2]. Именно из этого происходит древнеиндийская теория реинкарнации, а также представления различных китайских мыслителей о закономерностях жизни народа, каждый этап которой соответствует определённому возрасту человеческого существования. В восточном миропонимании одним из ключевых принципов является принцип «самотрансценденции», то есть выход за пределы, означающий, что человеку необходимо выходить за границы своего мира. В. Франкл отметил: «самотрансценденция является главенствующим компонентом человеческого бытия и что люди должны направлять своё внимание не только на себя, но и на внешние события» [3].

Философы Китая рассматривали судьбу как высшее предначертанное благо, следование которому и приводило к достижению «правильной жизни» и духовной свободы. Китайские мыслители утверждали, что люди, которые не следуют естественным законам и отрицают свою роль во Вселенной, противодействуют самой природе и уничтожают свою индивидуальность [4]. В соответствии с доктриной даосизма, которая является традиционным китайским религиозно-философским учением, основное значение имеет Дао (путь), который предполагает вечное движение и естественный ход жизни [5]. Буддизм как одно из самых древних учений говорит, что смысл жизни заключается в самой жизни. В отличие от других философских и религиозных учений, которые стремятся к бессмертию, буддизм считает возвращение к жизни в новом облики наказанием и не признает понятия «бессмертной души»

[6]. В начале XX века в Китае были проведены ценные исследования, которые включали в себя достижения европейских наук, что привело к сближению взглядов Запада и Востока.

Западная философия, начиная с Древней Греции, также задавалась вопросом о смысле жизни человека. Сократ считал, что смысл жизни человека в философствовании, то есть постоянном процессе рефлексии. И философ отмечал: «Познай самого себя, и ты познаешь мир» [7]. В эпоху Средневековья ценностные установки античности пересматриваются, и философы приходят к новому пониманию смысла бытия. Он состоит в том, чтобы во время земной жизни заботиться о спасении души, а после смерти явиться перед Богом и отчётливо обосновать свои деяния. Максима жизни в философии Средневековья заключается в служении Богу.

В эпоху Ренессанса человек стремится познавать реальную сущность вещей и открывает в себе положительные и отрицательные черты, также начинают высоко цениться индивидуальные и уникальные качества личности, то есть каждый становится кузнецом своей судьбы. И кредо философии Возрождения в понимании смысла жизни ярче всего выразил Мишель Монтень: «смысл жизни - в самой жизни». XVIII век и Эпоха Просвещения выдвигает на первый план силу человеческого разума. И просветители смысл жизни видели в изменении мира с помощью знаний человека. Один из ярких представителей того времени Иммануил Кант понимал смысл жизни человека как выполнение им своего нравственного долга, заложенного в природе человека, и соблюдение им обязательных нравственных законов [8]. Великий мыслитель Нового времени Г.В.Ф. Гегель считал, что человеческая жизнь имеет смысл только в том случае, если она служит орудием саморазвития и самопознания человеческого духа. Немецкий философ XIX века Артур Шопенгауэр писал о том, что людьми движет чужая воля, и человек не может самостоятельно управлять своей судьбой, его воля детерминирована.

Вопрос о смысле человеческого существования, человеческих надежд и о тщетности человеческой жизни вышел на первый план в XX веке. Экзистенциализм, как одно из направлений иррационализма, на первый план выдвигает философию важности человека. В центре картины мира экзистенциальных мыслителей - индивидуальная сущность человека — экзистенция [9]. Экзистенциалисты переместили акцент философии на онтологию, а в онтологии - на бытие человека.

Жан Поль Сартр, один из известнейших экзистенциалистов, базовой идеей философии которого был принцип «существование предшествует сущности» [10] считал, что человек сам создаёт свою духовную составляющую на протяжении всей жизни. Индивид приходит на этот свет «пустым» сосудом и его

личность не является «полной» до момента смерти, то есть каждая мысль человека, его поступок и действие по итогу и определяют духовную составляющую. И человек не может знать, к каким последствиям приведёт выбор, но вынужден его делать, принимая на себя ответственность за свое решение. Выбор всегда предполагает тревогу и отчаяние, но именно тревога, помогает осознать человеку свою свободу.

К середине XX-го века течение экзистенциализма развивалось в трудах французского философа и писателя Альбера Камю. Философ рассматривал ключевой вопрос: «Стоит или не стоит жизнь того, чтобы её прожить?». В эссе о размышлениях об абсурдности бытия и его влиянии на жизнь человека писатель приводит в пример древнегреческого героя Сизифа в одноименном произведении «Миф о Сизифе» [11]. На протяжении всей жизни он вынужден катить камень в гору, что сравнимо с человеком, который обречён на то, чтобы сопротивляться жизненному абсурду: знать о том, что это действие приведёт к поражению, как и жить, зная о смерти. Для А. Камю главный смысл человеческого существования заключается в борьбе, создании смысла и своих ценностей.

Западная и восточная философия дают нам качественные и актуальные ответы на вопрос о смысле жизни. Западная философия выделяется своим упором на личное развитие и ответственность перед собственной жизнью. Восточная философия, с другой стороны, в фокусе своего внимания подчеркивает гармонию с природой и просветление. Оба подхода могут быть использованы в поиске индивидуального пути к смыслу жизни, в зависимости от нашего собственного убеждения и опыта.

Тем самым, вопрос о смысле жизни, который всегда волновал философов, не имеет однозначного ответа. Именно поэтому его называют вечным философским вопросом. Он не утратил своей актуальности и сейчас, а, возможно, стал даже ещё более значимым, так как мы живем в быстроизменяющееся время, которое непроизвольно заставляет людей задумываться о своём месте в этом мире, о целях и стремлениях, а также о том, что действительно важно и что является второстепенным в жизни.

Литература

1. Акимов Р.А., Бабаева Дж. П. Смысл жизни человека (теоретический анализ понятия) // известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2023. № 1. С.5.
2. Филатов В.В. Проблема смысла жизни в философии Конфуция // Известия Саратовского университета. 2008. Т. 8. Сер. Философия. Психология. Педагогика, вып. 2. С. 68.
3. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990. 368 с.

4. Вирго, Р. Э. Характерные особенности восточной философии // Молодой ученый. 2016. - № 12 (116). - С. 1539.
5. Кузьмичева Л.Н., Остапенко Д.К. Смысл жизни современного человека // Сборник научных статей МЛ-03 Том 1, 2023. С. 370.
6. Куршева А. А. Размышления о смысле жизни: с древности до наших дней // Труды XXVII Всероссийской студенческой научно-практической конференции КРИЖТ ИрГУПС. Том 4. Красноярск, 2023. С. 83.
7. Остапенко, Д. К. Проблема смысла жизни в духовном опыте людей / Д. К. Остапенко, Л. Н. Кузьмичева // Теория и практика современной аграрной науки: Сборник V национальной (всероссийской) научной конференции с международным участием, Новосибирск, 28 февраля 2022 года. – Новосибирск: Издательский центр Новосибирского государственного аграрного университета "Золотой колос", 2022. С. 2062.
8. Алемасова М.А., Шевякова О.С. Смысл жизни - вечная философская проблема // Наука и образование. 2021.Т.4. № 3. С. 3.
9. Борзенина А.Н. Экзистенциализм как философское направление // Международный научный журнал «Слово в науке» Выпуск 4, Май 2022. С. 10.
10. Сартр Жан Поль. Экзистенциализм — это гуманизм // Электронная библиотека KNIGKY. [Электронный ресурс]. URL: <https://knigky.ru/books/ekzistencializm-eto-gumanizm?page=1> (дата обращения 4 ноября 2023).
11. Камю А. Миф о Сизифе // Электронная библиотека MogNB [Электронный ресурс]. URL: <https://mognb.ru/books/1368439-mif-o-sizife/read/page-64> (дата обращения 4 ноября 2023).

УДК 323.2

ПОЛИТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА: ДИАЛОГ ЗАПАДА И ВОСТОКА

Хаким-зода С.К.

Таджикский аграрный университет имени Ш. Шотемура

(г. Душанбе, Республика Таджикистан)

E-mail: sabohat378@mail.ru

Аннотация. В статье дается расширенное объяснение таким ключевым понятиям как: политическое сознание и политическая культура. Объясняется, что политическое сознание является отражением реальной политики в сознании людей: зависит от условий жизни социального субъекта и является реакцией на общественно-политическую жизнь. Доказывается, что уровень развития политической культуры – это показатель правовой компетентности граждан, а также общественных и политических деятелей. Делается вывод, что в решении задач, стоящих перед обществом, в осуществлении своей политики государство опирается на сознательность масс, которая выступает важнейшим источником силы общества.

Ключевые слова: Политическое сознание, политическая культура, политическое воспитание, ценности, гражданское общество, эмпиризм, субъект.

POLITICAL CONSCIOUSNESS AND POLITICAL CULTURE: DIALOGUE OF WEST AND EAST

Hakim-zoda S.K.

*Tajik Agrarian University named after Sh. Shotemur
(Dushanbe, Republic of Tajikistan)*

Annotation. *The article provides an extended explanation of such key concepts as: political consciousness and political culture. It is explained that political consciousness is a reflection of real politics in the minds of people: it depends on the living conditions of a social subject and is a reaction to socio-political life. It is proved that the level of development of political culture is an indicator of the legal competence of citizens, as well as public and political figures. It is concluded that in solving the tasks facing society, in implementing its policy, the state relies on the consciousness of the masses, which acts as the most important source of strength of society.*

Key words: *Political consciousness, political culture, political education, values, civil society, empiricism, subject.*

Политическое сознание – это одна из форм общественного сознания, которое выступает, как важный фактор политических отношений и обусловлен экономическими, социальными, политическими и духовными интересами.

Политическое сознание – естественный компонент духовной жизни индивида и общества. С точки зрения философии, понятие «сознание» означает высший уровень духовной активности человека, как социального субъекта. Сознание представляет собой свойство высокоорганизованной материи мозга человека. Это высшая, свойственная только человеку и связанная с речью функция мозга, заключающаяся в обобщенном и целенаправленном отражении действительности. Следовательно, политическое сознание является частью общественного бытия и выступает как отражение в духовной жизни людей политических процессов и явлений.

Политическое сознание представляет собой совокупность знаний, оценок, представлений и идей, которые выражают интересы социальных субъектов: индивидов, групп, классов, государства. Оно является отражением реальной политики в сознании людей: зависит от условий жизни социального субъекта и является реакцией на общественно-политическую жизнь.

Политическое сознание выполняет ряд функций.

1. Регулятивная. Регулирует социальное поведение людей. Сознание широких слоев общества и установки власти в совокупности определяют эффективность политической системы.

2. Познавательная-информационная. Помогает людям усвоить необходимую информацию, ориентироваться в политике, определить свое место в общественно-политической жизни. Это необходимо, поскольку в современности невозможно не сталкиваться с политикой: она присутствует в каждой сфере жизни, от экономической до бытовой.

3. Оценочная. Формирует нравственные оценки, выводы людей относительно явлений и проблем в политике. На основе этой оценки формируются взгляды и убеждения.

4. Мобилизующая. Способствует формированию гражданственности — осознанию не только обязанностей перед государством, но и своих прав, свобод и интересов. Это мобилизует перейти от пассивности к активному конкретному участию в общественно-политической жизни.

5. Интегрирующая. Способствует тому, что социальные группы объединяются на основе общих ценностей, взглядов и мнений.

6. Прогностическая. Прогнозирует развитие политики и отношений между ее субъектами.

Выделяются следующие 4 основных уровня политического сознания, на которых существуют представления о политике:

1. Государственный. На этом уровне разрабатывается и обосновывается официальная политика страны. Правящие силы стремятся выразить общие интересы через нормативные и правовые документы. Политическая действительность воспринимается позитивно-прагматически: ориентирована на достижение выгоды в процессе управления (законопроекты, программы, решения, конституции, поправки к статьям и т. д.).

2. Теоретический. Тесно связан с наукой и идеологией. Представляет собой теории и концепции, исследующие проблемы в политике и принципы ее построения (идеи, точки зрения, взгляды, политические программы, декларации, доктрины).

3. Эмпирический. Отражает политическую действительность на практике. Характеризует практический опыт конкретного субъекта (ощущения, представления, переживания).

4. Обыденный. Является совокупностью идей и взглядов, возникающих из будничной жизни. Имеет идеологические и теоретические элементы. Этот уровень нестабилен и зависит от эмоций, когнитивного фактора и личного опыта субъекта (чувства, настроения, эмоции).

Политическое сознание и политическая культура – представляют собой главные составляющие сферы жизни общества.

Политическая культура – это составляющая часть человеческой культуры, в которую входят общепринятые ценности, установки и убеждения, регулирующие политическое поведение и восприятие общества. Также в это понятие входит степень информированности граждан о текущей ситуации в политике. Можно сказать, что политическая культура – это понятие, которое объединяет в себе все аспекты вовлечённости граждан в политические процессы, происходящие в их государстве и мире.

Носителем политической культуры является отдельная личность. При этом каждый индивид усваивает её в процессе социализации.

Отметим признаки политической культуры:

- формируется в процессе развития общества и, по сути, является продуктом совместного народного творчества;
- стремится использовать накопленный опыт для того, чтобы обеспечить социально-политическую стабильность в стране;
- определяет политическую сферу жизни общества и обеспечивает её целостность;
- оказывает решающее влияние на политический курс страны;
- координирует жизнь общества, обеспечивает равновесие между интересами государства и личности, а также между интересами социальных классов и групп;
- отражает и характеризует уровень гражданственности населения;
- предлагает нормы и способы взаимодействия государственной власти и граждан.

В структуру политической культуры входят два основных элемента:

• Политическое поведение – это различные формы активности, которые проявляют люди и общество. К примеру, это может быть участие в различных мероприятиях и акциях, полное неприятие или, наоборот, поддержка политики государства.

• Политическое сознание – это система политических идей, знаний, оценок, взглядов и настроений, существующих на уровне индивидов, коллективов, социальных групп и классов или всего общества.

Также можно сказать, что политическое сознание – это то, как общество воспринимает политическую систему, а политическое поведение – вся та активность, посредством которой оно с ней взаимодействует.

Если говорить о функциях культуры – то это задачи, которые культура помогает решать обществу, порождающему и использующему её. Функции политической культуры направлены на формирование политической грамотности граждан и обеспечение нужного уровня их вовлечения в политику. Кроме того, они направлены на объединение людей, синхронизацию их идей и стремлений, расширение их кругозора и формирование ценностей.

Обратим внимание на следующие функции политической культуры:

• **Познавательная.** Обеспечение политической компетентности и грамотности населения, которые необходимы для формирования здорового гражданского общества.

- **Коммуникативная.** Формирование необходимых связей и обеспечение взаимодействия между всеми, кто так или иначе участвует в политических процессах.

- **Интегративная.** Обеспечение согласия между всеми участниками политических процессов и объединение усилий для достижения социально значимых целей.

- **Воспитательная.** Формирование у общества политического сознания и базовых навыков, необходимых для участия в политической жизни страны.

- **Регулятивная.** Формирование у граждан политических ценностей, идеалов и норм, регулирование поведения в соответствии с ними.

- **Социализирующая.** Осознание своих прав и стремление к их реализации – это навык, формирующийся в процессе социализации. И это один из аспектов политической культуры, существующей на уровне отдельной личности.

- **Нормативно-ценностная.** Формирование в общественном сознании политических ценностей и норм.

Политическая культура – одна из главных составляющих политической сферы жизни общества. И чем выше она развита, тем более благополучным является общество и всё государство. Уровень развития политической культуры – это показатель правовой компетентности граждан, а также общественных и политических деятелей. И причинно-следственная связь здесь работает в обе стороны. Чем благополучнее общество, тем сильнее оно вовлечено в политическую жизнь страны. И чем сильнее оно вовлечено в политические процессы, тем быстрее растёт уровень жизни.

Из вышесказанного приходим к выводу, что формирование политического сознания молодежи является одной из важнейших функций социальных институтов. Воспитание на принципах толерантности, политкорректности, гражданственности, патриотизма, ответственности и доверия к действиям государственной власти способствует успешной интеграции молодежи в политическое и социальное пространство.

Политическое сознание призвано помочь людям усвоить политические знания и информацию, определить свое место в общественно-политической жизни и правильно в ней ориентироваться, а в этом нашей студенческой молодежи помогают занятия в вузах по общественным дисциплинам, таким как: политология, философия, социология, культурология, этика, логика.

Политическое сознание побуждает людей к политически ориентированному поведению, участию в общественной жизни с целью отстаивания своих социально-политических интересов, о чем свидетельствует и активное участие наших студентов в выборах.

В решении задач, стоящих перед обществом, в осуществлении своей

политики государство опирается на сознательность масс. Политическая сознательность выступает важнейшим источником силы общества.

Необходимость роста политического сознания молодежи определяется тем, что перед ней встают новые задачи построения демократического, правового, светского, унитарного государства. Источником силы построения такого государства выступает политическая сознательность масс. Эти факторы обуславливают необходимость дальнейшего развития политической культуры, которую студенчество приобретает в процессе изучения общественных дисциплин.

В поздравительном послании Президента Республики Таджикистан, Лидера нации уважаемого Эмомали Рахмона по случаю Дня молодежи отмечается: «Мы гордимся тем, что молодежь страны шагает в ногу с веком, хорошо осознает требования стремительно развивающегося современного мира, вооружается науками и знаниями в высших учебных заведениях в стране и за рубежом, занимается научно-исследовательской работой, вносит заметный вклад в процесс благоустройства Родины и в дело возведения крупных объектов, в том числе Рогунской гидроэлектростанции. Наши отважные и мужественные юноши с честью и преданностью служат в рядах Вооруженных сил и играют большую роль в обеспечении безопасности государства, мира, спокойствия, политической стабильности, национального единства и защиту достижений периода независимости».

Образование в наши дни рассматривается как реализация неотъемлемого права человека и делает человека соучастником в знании целого. Образование включает человека в деяния человечества, а потому целью образования является человечность.

Молодежь, реализующая свое право на образование, через систему высшей школы будет оказывать определяющее воздействие на состояние социального бытия и культуру не только своей страны, но и всего человечества.

С провозглашением независимости в нашей стране, развернувшая большая работа по реализации новых задач в экономической, политической, социальной и культурной жизни общества, в центре решения была поставлена проблема высшего образования и проблема молодого будущего специалиста.

Система образования, которая выполняла в прошлом, главным образом, функцию подготовки человека к познанию и преобразованию объективного мира, в современных условиях осуществляет и функцию подготовки человека к познанию и преобразованию своего внутреннего мира всех сфер духовной жизни.

Политическое воспитание – процесс целенаправленного воздействия на политическое сознание и поведение молодежи с целью формирования у них

определенных политических качеств. Политическое воспитание:

- а) воспитание правовой культуры;
- б) формирование понимания политических и правовых событий;
- в) формирование последовательной, твердой, аргументированной активной гражданской позиции патриота своей страны.

Как отмечает Президент Республики Таджикистан, Лидер нации уважаемый Эмомали Рахмон в поздравительном послании по случаю Дня молодежи: « В условиях, когда ситуация в мировом сообществе все больше осложняется, набирают силу новые угрозы и опасности для безопасности государств и жителей планеты, в том числе терроризм, экстремизм, другие транснациональные организованные преступления, а также когда распространяются всевозможные инфекционные заболевания, молодежь должна быть бдительной и активной, всегда готовой к защите мира и спокойствия, политической стабильности, национального единства, интересов своего государства и народа».

Политическая культура – это отношение граждан к политике и политическому устройству общества, политическому образу жизни. Факторами формирования политической культуры являются: знания граждан о политической системе, а также личное участие в функционировании политической системы.

Политическое сознание является важнейшим проявлением политической культуры, которое включает в себя усвоенные политические ценности той общественной системы, в которой существует человек. Оно содержит в себе совокупность накопленных знаний о политике, политической системе, которые позволяют молодежи формировать собственное мнение, ориентироваться в общественной жизни. О чем было отмечено и в поздравительном послании Президента Республики Таджикистан, Лидера нации уважаемого Эмомали Рахмона по случаю Дня молодежи: «С абсолютной уверенностью можно сказать, что таджикская молодежь с достоинством будет выполнять свой патриотический, гражданский, сыновний и дочерний долг перед Родиной, защищать национальные интересы, безопасность родного Отечества и с чувством высокой ответственности будет прилагать усилия для развития нашего Таджикистана».

Литература

1. Пардаев С.А. Формирование политической культуры в условиях демократизации общества. Автореф.дисс.канд.полит.наук. Душанбе. 1998.
2. Поливаева Н. Политическое сознание. М. 2000.
3. Рахмонов Э.Ш. Молодежь – будущее суверенного Таджикистана. Душанбе. Ирфон. 1997.

4. Рахимов И.Х. Формирование государственной молодежной политики в Республике Таджикистан. Автореф.дисс.канд.полит.наук. Душанбе. 2002.
5. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тбилиси. 1984.
6. Щеглов И.А. Политическая социализация личности и современный исторический процесс. Социально-политический журнал. 2000. №4.

УДК 1

НАЗАРИ ИҶМОЛИЕ БА РЌЗГОР ВА ОСОРИ МИРДОМОД

Хуҷаназаров Ҷ.

*Донишгоҳи давлатии Хоруғ ба номи М. Назаршоев
(ш. Хоруғ, Ҷумҳурии Тоҷикистон)*

Аннотатсия. Дар мақолаи мазкур муаллиф оид ба рўзгор ва осори Мирдомод маълумот додааст. Муаллиф бар он назар аст, ки дар сарчашмаҳо роҷеъ ба шарҳи ҳоли Мирдомод маълумот басо ноқис аст. Он ҷи мусаллам аст, ин аст, ки ӯ аслан аз Астарбод буда, қариб тамоми умри худро дар Исфаҳон гузаронидааст.

Калидвожаҳо: Мирдомод, мактаби Исфаҳон, мабда ва маод.

ОБЗОР ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА МИРДОМОДА

Хужаназаров Дж.

*Хорогский государственный университет имени М. Назаршоева
(г. Хорог, Республика Таджикистан)*

Аннотация. В данной статье автор предоставил информацию о жизни и творчестве Мирдомода. Автор полагает, что в источниках недостаточно сведений об описании жизни Мирдомода. Несомненно то, что он родом из Астарбада и почти всю свою жизнь провел в Исфahanе.

Ключевые слова: Мирдомод, школа Исфahана, мабда и маод.

AN OVERVIEW OF MIRDOMOD'S LIFE AND WORKS

Khuzhanazarov J.

*Khorog State University named after M. Nazarshoev
(Khorog, Republic of Tajikistan)*

Annotation. In this article, the author has provided information about Mirdomod's life and works. The author is of the opinion that there is insufficient information in the sources regarding the description of Mirdomod's life. What is certain is that he is originally from Astarbad and spent almost his entire life in Isfahan.

Keywords: Mirdomod, school of Isfahan, mabda and ma'od.

Миршамсуддин Маҳммад Боқир Хусайни Астарбодӣ, машҳур ба Мирдомод яке аз симоҳои барҷастатарин ва машхуртарини мактаби Исфаҳон дар аҳди Сафавия мебошад. “Домод” лақаби падари ӯст. Зеро падараш Миршамсуддин домоди фақеҳи маъруф Шайх Алӣ ибни абдуалии Каркӣ, малакқаб ба “Муҳаққиқи Каркӣ” будааст. Лақаби “Домод” ба нисбати падар ба ӯ низ илқо шудааст. Дар сарчашмаҳо роҷеъ ба шарҳи ҳоли Мирдомод маълумот басо ноқис аст. Он чи мусаллам аст, ин аст, ки ӯ аслан аз Астарбод буда, қариб

тамоми умри худро дар Исфаҳон гузаронидааст. Соли таваллудаш маълум нест. Чуноне ки дар боло ишора рафт, падараш Миршамсуддин Ҳусайни Астарбодӣ марди донишманд ва фақеҳи маъруфи замони хеш буд. Модараш духтари Муҳаққиқи Каркӣ мебошад. Мирдомод илмҳои замонаро назди Шайх Ҳусайни ибни Абдуссамади Омилӣ- падари Шайх Баҳой, Шайх Абдуллоҳ – писари Муҳаққиқи Каркӣ, Мирфаҳруддин Муҳаммади Самокии Астарбодӣ ва Сайид Нуриддин Алии Омилӣ – шогирди Шаҳиди Сонӣ касб кард. Замони зиндагони мутафаккир низ мисли дигар шахсиятҳои таърихӣ дар таҳқибу ранҷу гузаштаааст. Мирдомод ҳам аз чунин ҷолишҳои замонаш дар амон набуд ва пайвасат ба нобаробарии давронаш рубару мегардид. Дар идомаи андеша метавон замони зиндагони Носири Хусрави Қубодиёниро мисол овард, ки чанди сол овораи ҷаҳон гашт. «Замони зиндагӣ ва фаъолияти Носири Хусрав (асри XI) ба яке аз давраҳои ниҳоят ноорому мураккаб, пурмӯҷарою саршори кашмакашиҳои сиёсӣ ва дар сарзамини Мовароуннаҳр Хуросон ҳукмрон гардидани сулолаҳои аҷнабии туркнажод, аз қабилҳои Ғазнавиён, Қарохониён ва Салҷуқиён рост меояд. Устод Мӯсо Диноршоев бар он назар аст, ки «Замони зиндагии Носири Хусрав ба яке аз давраҳои ноороми мардуми тоҷик рост меояд [6, с. 131].

Дере нагузашта ӯ дар тамоми риштаҳои улуми ақливу нақлии замон, аз қабилҳои ҳикмат, фалсафа, калом, фикҳ, ирфон, табиӣёт, ризёзиёт, луғат, шеър, адаб ва ғайра шуҳрату эътибори баланд пайдо кард. Мирдомод пас аз даъват шудан ба дарбори шоҳ Аббоси I яке аз муқаррабону ҳамсуҳбатони наздики ӯ гардид ва дар байни аҳли дарбор мақому мартаба ва шанъу эътибори намоён касб кард. Ӯ дар айни замон дар яке аз мадрасаҳои Исфаҳон, ки баътар ба номи мадрасаи Сабр маъруф гардид, аз фанҳои ҳикмат дарс мегуфт. Ӯ дар муддати фаъолияти мударрисӣ шогирдони зиёде тарбия намуд, ки Мулло Садрои Шерозӣ, Мулло Халили Қазвинӣ - муаллифи “Ҳошия бар” “Усули кофӣ”, Қутбуддини Ашқурӣ, Абдурраҳмони Лоҳичӣ, Мулло Муҳсин Файзи Кошонӣ ва ғайра аз ҷумлаи шогирдони пуровозаи ӯ буданд. Маҳз ба туфайли фаъолияти мударрисӣ Мирдомод пас аз Арасту ва Форобӣ сазовори тахаллуси “Муаллими Солис” гардид. [1, с. 23].

Бино бар маълумоти сарчашмаҳо, Мирдомод марди тақводор, зоҳидпеша ва парҳезкор буда ва ҳамеша вақтҳои фориғи хешро бо қироату тиловати Қуръон мегузаронид. Ӯ ин тарзу услуби зиндагиро то падруди ҳаёт тарк накард. Мирдомод соли 1041 ҳ.қ. мутабиқ ба 1631 м. дар Наҷаф вафот кард ва турбаташро дар ҷивори марқади Ҳазрати Алӣ ба хок супориданд.

Хидмати Мирдомод дар фалсафаву ҳикмат пеш аз ҳама дар он аст, ки фалсафаи Ибни Сино ва ҳикмати ишроқӣ Сухравардиро дар чорҷӯбаи ташайуъ аз нав зинда кард. Ба ибораи дигар, фалсафаи машшоъро бо ҳикмати ишроқ

омезиш дода, аввалро бо рангу услуби дувумӣ маънидод кард. Илова бар ин, барои офаридани асари ҷовидонаи Мулло Садр “Ал-асфору-л-аклийи-л арба” заминаи мусоидефароҳам сохт. Дар фалсафаи Мирдомод таъсиру нуфузи таълимоти ишроқ ва ирфон бағоят бузург аст. Ин таъсир дар тамоми асарҳои вай, хоссатан дар фаъолияти ду шоғирдаш – Мулло Садро ва Файзи Кошонӣ возеҳу равшан ба назар мерасад [3, с. 21].

Мирдомод дар тӯли ҳаёти бобаракати худ асару рисолаҳои зиёде таълиф намуд, ки онҳо ба тамоми риштаҳои гуногуни илми замонаш бахшида шудааст.

Таълифоти ӯ дар риштаҳои гуногуни илм, аз қабилӣ фалсафа, ҳикмати ишроқ, калом, ҳандаса, шариат, ирфон, тафсир, ҳадис ва ғайра ба таври зайланд:

“Ал-қабосот” – роҷеъ ба ҳикмат буда, ба забони арабӣ иншо шудааст. Асари мазкур аз бузургтарин офаридаҳои Мирдомод аст, ки китобати онро ӯ соли 1624 ба поён расонидааст. Мутафаккир дар ин асар афкори тозае дар бораи ҳудус ва қидаи олам баён намуда, бар хилофи ақидаи машшоӣён ва ишроқӣён олами маъқулот мучаррадаро ҳодиси дахрӣ медонад. Асари мазкур бори нахуст соли 1315 ҳ. дар Эрон ба таъб расид ва минбаъд борҳо аз нав чоп гардид.

“Ас-сироту-л-мустақим”- ба забони арабӣ дар мавзуи ҳикмат эҷод шудааст. Дар он сухан дар бораи робитаи миёни ҳудус ва қидам меравад.

“Ал-уфуку-л-мубин” – роҷеъ ба ҳикмати илоҳӣ буда, ба забони арабӣ соли 1615 китобат шудааст. Мавзуи баҳси он масъалаҳои вучуд, қадим ва замон аст.

“Ал-иймозот ва-т-ташриқот” – ба забони арабӣ иншо шуда, дар мавзуи ҳудус ва қидаи олам баҳс мекунад.

“Ар-рисола фи ҳудус-л-олам зотан ва қадиматун замонан”- ба забони арабӣ навишта шуда, дар он мутафаккир ақидаи Арасту дар масъалаи қадими олам нисбат ба раъйи Афлотун афзал мешуморад ва Форобиро бо сабаби ҷамъу наздик пиндоштани орои ин ду мутафаккир танқид мекунад. Ин рисола дар ҳошияи “Қабосот” нашр шудааст.

“Ал-ҷамъ ва-тафриқ байна райна-л-ҳақимайн”-ба забони арабӣ иншо шуда, дар он Мирдомод умумиятуфарқияти ақидаҳои Афлотуну Арасту дар масъалаи ҳудусу қидаи олам нишон медиҳад.

“Ҷавазот”- ба забони форсӣ китоб шуда, ба таҳқиқи масъалаи маротиби вучуд бахшида шудааст.

“Тақдисот” – ба забони арабӣ навишта шуда, ба таҳқиқи масъалаҳои мухталифи ҳикмат бахшида шудааст.

“Тақвиму-л-имон”-ба забони арабӣ буда, ба масъалаҳои вучуду ҳудус ва маърифати офаридгор бахшида шудааст.

“Сидрату-л-мунтаҳо”- ба забони арабӣ дар масъалаҳои ҳикмат аст.

“Рисола фи халқи-л-аъмол” ба забони арабӣ ба масоили камол бахшида шудааст.

“Рисола фи-л-чабр ва –л тавфиз” –ба забони арабӣ дар илми камол аст. Дар он мутафаккир ақидаҳои чабру тавфизро рад карда, назарияи “амр байна-л-амрайн”-ро дастгирӣ ва исбот мекунад.

“Рисола фи-л-мантиқ”- ба забони арабӣ буда, ба илми мантиқ бахшида шудааст.

“Халосату-л-малакут” – дар масъалаҳои ирфон аст.

“Рисола фи таҳқиқи мафҳуми –л-вучуд”- ба забони арабӣ буда, ба масоили ҳикмат бахшида шудааст.

“Рисола дар ибтоли замони мавҳум”- ба забони форсӣ иншо шудааст. Мирдомод дар ин рисола ақидаи мутакаллимро оиди замони мавҳум рад кардааст. Чамол Хонсорӣ рисолае дар радди ақидаи Мирдомод навиштааст. Исмоили Хочӯй низ рисолае дар ин мавзӯ таълиф намуда, раъйи Мирдомодро пуштибонӣ ва ақидаи Хонсориро танқид кардааст.

“Набаросу-з-зиё” –ба забони арабӣ дар таҳқиқи маънии ибдоъ аст.

“Шарҳи истисор”- ба забони форсӣ ба илми ҳадис бахшида шудааст.”

“Амонату-л-илоҳӣ”- ба арабӣ дар тафсири Қуръон мебошад.

Мирдомод чанд асару рисолаҳои нотаом дошт, як қатор шарҳу ҳоияҳо низ навиштааст, аз ҷумла “Ҳавошӣ бар “Истиҳзор”-и Насриддини Тӯсӣ, “Ҳавошӣ бар илоҳиёти “Шифо”-и Ибни Сино ва ғайра.”

Мирдомод бо таҳаллуסי “Ишроқ” ба забонҳои форсӣ ва арабӣ ашъори зиёде эҷод кардааст, ки дар байни онҳо маснавии “Машриқу-л-анвор” мақоми хоссеро доро мебошад.

Осор ва афкори Мирдомод бо ду хусусияти ба худ хос аз дигар мутафаккирони пешин ва муосиронаш фарқ мекунад: 1) таснифоти улум ва 2) назарияи худуси даҳрӣ, ки меҳвари асосӣ ва навоварии таълимоти ӯст.

Нисбати фарқияти якум ҳаминро бояд зикр кард, ки агар мо ба асарҳои суннатии исломӣ дар бахши фалсафа ва ҳикмат назар афканем, ба ҳубӣ пай мебарем, ки онҳо аз барасии мантиқ оғоз шуда, сипас ба табиӣту риёзиёт ва ниҳоят илоҳиёт ба охир мерасад. Аммо дар асару рисолаҳои Мирдомод, аз қабилӣ “Қабасот”, “Тақдисот”, “Қавазот” ва ғайра ин анъанаи куҳан риоя нашудааст. Масъалан, дар “Қабасот” суҳан аз маонсармад- мухталифи худус, тақсимоти вучуд, анвои сабқ, истишҳод ба қуръону ҳадус, табоеъ, замон, ҳаракат, нақди мантиқ, қудрат ва иродаи Офиридгор, ҷавҳарҳои ақлия, маротиби вучуд ва ниҳоят қазову қадар меравад. Чунонки хувайдост мутафаккир аз чорҷӯбаи анъанавии таснифу тақсимот ва таҳқиқи улум дар доираи як китоб берун баромадааст.

Дувумин хусусияти фарқкунандаи таълимоти Мирдомод ин андешаи ӯ дар масъалаҳои замон аст. Дар барраси ин масъала ӯ ба се мақулаи асосӣ – замон, даҳр ва сармад така намуда, роҳи ҳалли ин масъаларо пайдо кардааст.

Ба қавли Мирдомод, зот ё ҷавҳари илоҳӣ берун аз ҳама фарқияту кайфиятҳо буда, маншаи асмову сифати ӯст. Асмову сифати ҳама аз зоти офаридгор чудо ва ҳам ба он пайваست мебошад.

Адабиёт

1. Абдуррафеъ Ҳақиқат. Таърихи улум ва фалсафаи эронӣ аз Ҷомосби ҳаким то ҳаким Сабзаворӣ. - Техрон, 1372.
2. Алӣ Асғари Ҳалабӣ. Таърихи фалосоифаи эронӣ аз оғози ислом то имрӯз. - Техрон, 1373.
3. Абдуллоҳ Нуъма. Фалсафаи шиа. - Тарҷумаи Сайид Ҷаъфари Ғазбон. – Табрез, 1948.
4. Миёни Муҳаммад Шариф. Таърихи фалсафа дар Ислом. - Ҷилди 2.- Техрон, 1365.
5. Қурбоншоев И Ҷ. Зикризода Ҳ. Масъалаи ҷабр ва ихтиёр дар таълимоти фалсафии машшоии шарқӣ. Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. 2022. № 2. С. 113-118.
6. Қурбоншоев И Ҷ. Фалсафаи Носири Хусрав дар осори Мӯсо Диноршоев . Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. 2023. № 1. С. 131-135.

УДК 130.2

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ ВОСТОКА И ЗАПАДА: СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Шамолов А.А.

Филиал Московского государственного университета

имени М.В. Ломоносова в городе Душанбе

(г. Душанбе, Республика Таджикистан)

E-mail: vohid_1958@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается роль проблематики «Восток - Запад», связанная с философским осмыслением социокультурных последствий развития философской мысли в странах Востока и Запада, показывается необходимость новых современных исследований и критический анализ в этом направлении. По мнению автора, данная проблема, выступая в смысловом поле, сыграла конкретную историческую роль в формировании и развитии новых философских школ и направлений на Востоке и Западе. В статье формируется представление об общих традициях и различий в философской мысли Востока и Запада, раскрываются основные вопросы соотношения восточного и западного мировоззрения.

Ключевые слова: Восток, Запад, философские парадигмы, культура, традиция, отдельные полюса, сознания, метафизический дух свободы, изоляционизм, принципы познания и др.

ANATOMY OF PHILOSOPHICAL FEATURES OF THE EAST AND WEST: COMPARATIVE ANALYSIS

Shamolov A.A.

*Lomonosov Moscow State University in Dushanbe
(Dushanbe, Republic of Tajikistan)*

Annotation. *The article examines the role of the “East - West” issue, associated with the philosophical understanding of the sociocultural consequences of the development of philosophical thought in the countries of the East and West, and shows the need for new modern research and critical analysis in this direction. According to the author, this problem, acting in the semantic field, played a specific historical role in the formation and development of new philosophical schools and directions in the East and West. The article forms an idea of the common traditions and differences in the philosophical thought of the East and the West, and reveals the main issues of the relationship between the Eastern and Western worldviews.*

Keywords: *East, West, philosophical paradigms, culture, tradition, separate poles, consciousness, metaphysical spirit of freedom, isolationism, principles of knowledge, etc.*

История мироздания есть непрерывное движение, которое в философском понимании представляет собой бесконечный процесс, вектор которого направлен из прошлого в будущее. Но это движение неоднородно, а квантовый, то есть изменения приводят к качественному скачку.

Об этом свидетельствует и диалектичность развития философской мысли Востока и Запада. Когда я говорю о диалектичности, подразумеваю не противостояние Запада и Востока как два отдельных полюса, а о гармоничном сочетании сосуществований этих культур. Ведь восточная философия по определению немецкого философа К. Ясперса [1] возникла одновременно с античной философией в «осевой» период 800 – 600 гг. до нашей эры, где происходил резкий поворот в истории человечества. Они похожи по генезису и проблематике, но отличаются друг от друга типом философствования. Этот тип философствования и стал определяющим фактором дальнейшего развития. В свою очередь этот факт стал основанием полагать, что философия Востока и Запада противоположны друг другу.

Именно в антологии истории философии западная философия традиционно идентифицировалась как «философия Запада», а восточная философия – как «философия Востока» [2]. Запад и Восток понимаются в этом случае как макросоциальное, т.е. глобальные микросубъекты, устоялись концепты «западной философии» [3] и «восточной философии» [4]. Этот акт был небезосновательного характера, поскольку отличия в отдельных сферах бытия как строй, нравственные принципы, культура, мировоззрения не могут быть причиной противопоставления двух ветвей единого древа мыслеобразующих начал и способа осмысления общих закономерностей и ценностных оснований развития науки.

Однако, деление философии на западную и восточную активно закрепилось в культурфилософской мысли. На контраст учений Востока и Запада еще в древнем мире указывали Конфуций, Мо-цзы, индуистские и буддистские мыслители. Более того, Платон, Аристотель и Полибий говорили о контрастности. Немногом позже, уже в XVII – первой половины XIX вв. эти идеи получили свою жизнь в работах философов – современников. Гегель находил основания для противопоставления восточной и западной философии в «Лекциях по истории философии», где начал свое исследование с раздела «Восточная философия»: «Первой по времени, - пишет он, - является так называемая восточная философия...» [5, с. 160]. Выражение «восточная философия», как указывает он, «употребляется преимущественно для обозначения того периода, когда это великое всеобщее восточное воззрение соприкоснулось с Западом, со страной ограниченной меры, где преобладает дух субъективности» [5, с. 160]. Кроме того, он обращает внимание на то, что: «...на Востоке нет ничего твердого; сколь неопределена субстанция восточных людей, столь же неопределенным, свободным и независимым может быть также и их характер» [5, с. 146]. «Философия в собственном смысле начинается на Западе, - пишет Гегель. — Лишь на Западе восходит эта свобода самосознания; природное сознание исчезает внутри себя, и тем самым дух погружается в себя. В блеске Востока индивидуум только исчезает; лишь на Западе свет превращается в молнию мысли, ударяющую в самое себя и создающую, исходя отсюда, свой мир» [4, с. 160].

Очевидно, что культуры Запада и Востока представляют собой в первую очередь разную ментальность, которая включает в себя отличные друг от друга методы познания мира, эстетические, научные, религиозные, духовные и художественные ценности, различные мировоззренческие установки. Западная культура и ее мировоззренческие ориентиры направлены на совершенствование социума с включением ценностей научно-технологического и инновационного развития. К ее основным характеристикам относятся динамичность и развитие всех сфер жизни общества и индивидуума. Индивидуализированность, постоянное стремление к новым инновационным начинаниям составляет квинтэссенцию этой культуры. Занимая сторону материалистического бытия, западная культура ведет постоянный поиск новых форм миропонимания, который приводит, с одной стороны к развитию и поэтапного развития социума, а с другой к разрушению постоянства и ограниченности как материальной, так и духовной жизни, к определенной дисгармонии, так как уничтожает традиционные устои, каноны и нормы, социокультурный код человека и его ментальность.

Как было отмечено еще с античных времен в западной культуре заложена склонность к рациональным и логическим методам познания и научно-критическому исследованию окружающего мира. Западная наука начиная с эпохи Нового Времени пытается создать сложные сети методологических исследований и эмпирических экспертиз, через призму которых рассматривает и понимает природу изучаемого объекта. Как утверждает современный японский философ Дайсэцу Судзуки: «Какими бы мелкими не были ячейки сети, пока есть сеть, имеется и то, что сквозь нее ускользает, а именно то, что не может быть каким-либо образом измерено. Числа уходят в бесконечность, и однажды науки признаются в собственной неспособности заманить реальность в свою сеть» [6].

Однако, восточноазиатский тип мировоззрения и миропонимания отрицает возможность сущности и постижения тайны жизни с помощью науки и инновации. Все что предполагает наука несет гипотетический характер и со временем практика отрицает их. Восток олицетворяет мудрость веков – спокойствие, непротивление, недеяние. Человек в этой культуре должен занимать позицию созерцателя бесконечного бытия, который не вмешивается в процесс гармоничного развития мира, так как мудрость мироздания недоступна ему. Восток можно сравнить с воплощением женского начала, неотступающим от духовных заповедей идеального мира. В жертву духовному приносится материальное для сохранения гармонии и равновесия. В традициях Востока заложена идея сохранить устоявшийся старый уклад и стремиться уберечь нажитое веками от разрушительной силы инноваций и бездумной технологии.

Восточная философия по своей сущности находится в поисках пути усовершенствования мира через осознание цельности и гармоничности бытия и личностного «Я», не воспринимает научные технологии как средство общения с природой, она стремится сохранить ее естественность. Мудрость глубина, сжатость, тишина и покорность являются главными характерными чертами Востока. Только отождествление и слияние с миром – принцип его познания.

В историческом плане (контексте) Восток представляет собой целостное, неделимое и единое целое и движется в единственном эсхатологическом направлении. В истории развития восточной цивилизации можно условно выделить три направления: хвалебное или панегирическое, критическое и исламское. Первое направление представляет Восток, в частности древний Китай и Индию, как край просвещенности, образец мудрости во всем. Второе акцентирует внимание на деспотизме древневосточных государств (Персия и Египет). Третье представляет собой Восток, как арабо-мусульманскую цивилизацию, где превалируют морально-этические нормы, и как колыбель развития точных наук (алгебра, медицина, психология, астрономия и др.).

Исходя из данной культурной матрицы философский дискурс проблемы «Восток - Запад» имеет и свою специфику. В совокупности философия Востока сконцентрировала свое внимание на проблеме человека, в то время как философия Запада является многопроблемной: она исследует натурфилософские, онтологические, этические, политические, правовые проблемы. Хотя данные проблемы в той или иной форме нашли свое отражение в философских трудах восточных мыслителей, тем не менее они сильно отличаются от западных.

Эти отличия заключаются в том, что восточная философия развивается в тесном взаимодействии с религией: зачастую одно и то же философское течение предстает и как собственно философия, и как религия. К примеру основой философской традиции Южно-азиатской цивилизации являлся индуизм, а позднее буддизм. А в странах Ближнего и Среднего Востока митраизм, зороастризм, а позднее ислам. Данная основа и определяла образ жизни человека, систему социальных и этических норм, обрядов, традиции и культуры. Ни воспитание, ни обучение не считались всесильными. Врожденные качества и наследственность в рамках данных традиций полностью обуславливали возможности воспитания и образования в процессе развития человека [5]. Базисные философские традиции этих цивилизаций Востока и определили восточный тип воспитания. Данному типу свойственны жесткие требования относительно выполнения традиционных норм и канонов. Человек здесь понимается как духовное единство эмоций, воли и разума. В результате, для человека Востока ограничение индивидуальной свободы, независимости мышления, самостоятельности в различных сферах общественной жизни было типично. Духовная цивилизация Запада оказалась более открытой изменениям, поискам истины в различных направлениях, в том числе атеистическом, интеллектуальном, практическом, определяющими западный тип воспитания.

Русский философ Н.Я. Данилевский в своем труде «Россия и Европа» практически отрицая право на существование в науке поляризации Востока и Запада, считает, что понимание Востока и Запада как полюсов прогресса ложно. Оно подразумевает под собой утверждение, согласно которому «Запад, Европа составляют полюс прогресса, неустанного усовершенствования, непрерывного движения вперед...Этот регион полюс застоя и коснения, столь ненавистных современному человеку» [7, с. 59]. Н.Я. Данилевский был возмущен тем, что данное утверждение стало историко-географической аксиомой в современной ему науке. По его мнению, те, кто пытается противоречить ему, «причисляются автоматически к сторонникам застоя и упадка». Он для примера приводит, что «стремление быть европейски прогрессивными и боязнь стать чем-то средним между Востоком и Западом

приводит многих русских к слепой тяге к европизации России в ущерб ее государственным и национальным интересам» [7, с. 59]. А между тем, считает он «деление на части света есть деление искусственное, части света не представляют и не могут представлять свойств, которые одну из них ставили бы в противоположность другой» [7, с. 59-60]. Из данного утверждения мыслитель делает вывод: выражения «европейский», «азиатский», «африканский» - лишь искусственные метафоры.

По его мнению, Европа не может называться даже частью света, так как она только часть Азии, которая не более отличается от других частей этого региона, олицетворяющего по сути Восток, чем другие ее части [7, с. 60].

Не находя территориальных, географических противоположностей между Европой и Азией, Н.Я. Данилевский подчеркивает, что нельзя найти противоположностей и рассматривая население этих частей света: почти вся Европа заселена арийскими племенами; они же заселяют и значительную часть Азии. Так же точно «мнимая» привилегия прогрессивности, по мнению философа, вовсе не составляет какой-либо особенности Запада, европейской культуры. Во всех странах мира, независимо от того, где они расположены – на Западе или на Востоке – есть страны способные, менее способные и вовсе не способные к социальному и культурному развитию. Запад, безусловно, щедро наделен «способными» странами, но не лишена их и Азия. Причем, по утверждению Н.Я. Данилевского, Восток имеет абсолютно больше «годных» для развития культуры стран, и только в смысле относительном (ко всему пространству) уступает Западу [7, с. 60].

Стереотип «косности и неспособности» к прогрессивному развитию часто довлеет над теми странами Ближнего и Среднего Востока, которые принесли в культурную «копилку» человечества множество достижений и открытий. Только произошло это много веков назад, на пике развития того или иного государства. Страны этого региона упорно противопоставляют прогрессивной Европе.

На наш взгляд, это является абсурдным и необоснованным называть Ближний и Средний Восток регионами символизирующим неспособность Востока к прогрессу, хотя бы потому, что именно в этом регионе, в лоне его древней культуры возникла великая литература, своеобразная философия, этика и точные науки. В то время, как представители Древней Греции – колыбели цивилизации Запада – суеверно боялись комет, в этом регионе высокообразованные астрономы изучали движение небесных тел как истинные ученые. Возникает вопрос: те, которые считают Восток – полюсом застоя исторического пути человечества, а Запад – единственным источником прогресса: «Не были ли эти успехи, добытые на крайнем востоке Азиатского

материка, таким же результатом постепенно накапливавшегося умственного и физического, самостоятельного и своеобразного труда поколений, как и на крайнем его западе – на Европейском полуострове? И что же такое, как не прогресс? Правда, что этот прогресс давно прекратился... <...> Но разве это не общая черта всего человечества и разве один только Восток представляет подобные явления?» [7, с. 61].

Никто не сможет сказать о том, что Древний Рим или Греция были цивилизациями, противными прогрессу. Но ведь они, как и бурно развивающийся некогда Ближний и Средний Восток канули в лето. И они были рождены в рамках Запада. Стремление «просветить» Восток, полностью его «европоизировать» является неоправданным и противоположным прогрессу. Народы, сделавшие свое дело в истории, сменяются другими. Это происходит и на Западе, и на Востоке. Преемственность замещения одних племен другими придает истории более прогрессивный вид на Западе, чем на Востоке. Подтверждающим фактом этого исторического явления могут служить современные миграционные процессы и мультикультурная политика Запада. Только это, на наш взгляд, а не какое-либо особенное свойство духа, или же избранности, присущее только западным народам, двигает Запад вперед быстрее, чем Восток. У запада нет монополии на историческое движение. Прогресс не составляет исключительной привилегией Запада, а застой – Востока. И движение, и застой – характерные признаки того возраста, в котором находится народ, где бы он ни жил.

Тойнби, Шопенгауэр и другие ученые Запада доказали, что наука неправильно понимает самые общие начала исторического процесса, находится в туманном представлении о прогрессе как таковом. С позиции формальной логики именно на этой почве и возникает мысль, отвергающая возможность существования какой-либо самостоятельной цивилизации вне германо-романских, или европейских, форм культуры, принимаемых за общечеловеческие. Очевидно, что данная форма мироощущения и миропонимания неверна и может быть опровергнута современной наукой, объективным рассмотрением хода истории человеческих обществ.

Многие современные ученые историки считают, что разделить всеобщую историю на древнюю, среднюю и новую не объективно и не логично, так как падение Римской империи, момент которого считается в науке началом нового периода в истории человечества, практически никак не отразилось на развитии Востока, исключая ту его часть, которая входила в Римскую империю. Исторические артефакты и восточные рукописи подтверждают о том, что Персии, Индии или Китаю не было никакого дела до падения Западной Римской Империи. Гораздо важнее для них было падение Парфянского и

возникновение Сасанидского царств. Религиозный переворот в Аравии, связанный с возникновением новой монотеистической религией, изменившего затем весь характер истории мировой, прошел без влияния краха Рима. Таким образом, то, что западные историки и философы считают событием общемирового масштаба, никак не отразилось на мире Востока. В тоже время мировая история всех стран – Востока и Запада – строится ими по одной схеме. И схема эта неверна. Ведь, каждый народ, оставляющий свой след в истории, имеет свою древнюю, свою среднюю и новую истории (возможно, их и более). Эти истории не совпадают не только по времени. Независимы они и от того, где разворачиваются – на Западе или на Востоке.

Прогресс человеческой культуры, как считают большинство исследователей историясофии и культурфилософии, «состоит не в том, чтобы все шло в одном направлении (в таком случае, он скоро бы прекратился), а в том, чтобы поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходило в разных направлениях, так как доселе он именно таким образом и проявлялся. Поэтому не одна цивилизация не может гордиться тем, чтобы она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами...» [7, с. 92]. Противопоставление Востока и Запада именно потому и несостоятельно, что существовавшие и существующие типы культур движутся в своем развитии по одному пути: рождения, расцвета, старости и умирания. Эти культуры являются культурно-историческими типами. Культурно-исторические типы – это самобытные цивилизации, располагавшиеся как на Востоке, так и на Западе. 1) египетский; 2) китайский; 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский, или древне-семитический; 4) индийский; 5) иранский; 6) еврейский; 7) греческий; 8) римский; 9) ново-семитический или арабийский; 10) германо-романский, или европейский. [7, с. 92].

Итак, мнение о вечной борьбе Востока и Запада в корне является ошибочным и предположительно (гипотетический) можно назвать следующие причины того, почему борьба Востока и Запада, Европы и Азии просто не может существовать, и никогда не могла существовать:

Во-первых, как Европа, так и Азия никогда не признавали себя чем-то единым, целым, способным вступить в борьбу друг против друга. В то же время, в любой политическом или военном конфликте, происходившем в человеческой истории, противоборствующие стороны понимали, что являются противниками, объединялись в своей борьбе с иными силами, создавали стратегию и тактику борьбы.

Во-вторых, никогда не было такой войны, в которой бы, даже случайно и бессознательно, все народы Запада ополчились бы против всех народов Востока, или наоборот.

В-третьих, главные силы, которые могли бы представлять это противоборство – Европа и Азия – есть понятия или географические, или этнические, или культурно-исторические. Как географические понятия, Восток и Запад в борьбу вступить не могли, тем более что их определение как географических понятий довольно расплывчато. Как понятия этнографические Европа и Азия могли бы быть представлены арийскими племенами с одной стороны и семитическими и др. с другой. Но, не учитывая даже того, что этническое деление не совпадает с делением географическим, при этнографическом делении Восток и Запад пришлось бы видеть в одном и том же племени в контексте исторического развития то Восток, то Запад. Так, если принять иранские племена за представителей Востока в борьбе против Греции, то пришлось бы видеть в нем представителя Запада при борьбе со скифами – истинными представителями степных народов. Степь же – своеобразный символ Востока в концепциях защитников теории постоянного противодействия Востока и Запада. Как понятия культурно-исторические и Восток, и Запад не представляют культурно-исторического целого. Противники опять-таки неопределенны, и поэтому борьбы быть не может.

В-четвертых, те войны, которые, по их географическому понятию можно причислить к проявлениям борьбы между Европой (Западом) и Азией (Востоком), ничем не отличаются от тех войн, которые вели народы Европы и Азии между собой.

В-пятых, борьба между Востоком и Западом, закончилась бы крайне скоро, так как объединенные силы процветающего в последние 200 лет Запада подавили бы силы даже всех объединенных стран Востока [7, с. 92].

Все данные противоречия, на причины невозможности существования постоянной борьбы Запада и Востока, по мнению историософов устранялись бы, если рассматривать исторический процесс с его войнами и захватами не под углом искусственного деления мира на Восток и Запада, а с точки зрения культурно-исторических типов. Тогда, все народы, которые принадлежат к одному культурно-историческому типу, имеют естественную склонность расширять свою деятельность и свое влияние, насколько хватит сил и средств. Это естественное стремление приводит к столкновению народов одного культурно-исторического типа с народами другого, не смотря на то, совпадают ли их границы с Востоком или Западом. Таким образом, можно заключить, что борьба народов и цивилизаций между собой связана не с противоборством Востока и Запада, а с борьбой за сферы влияния определенных культурно-исторических типов.

Таким образом, Восток и Запад, порождая новые и новые культурно-исторические типы, сменяющие друг друга, приносят в историю человечества

общие для него достижения. Взаимодействие и преемственность типов приводит к дальнейшему развитию. Открытия и изобретения, такие как порох, гравюра, компас и другие, пришли на Запад с Востока, посредством арабов. Только взаимопроникновение могло принести их в западную цивилизацию. Противопоставление Запада и Востока, если бы оно существовало в абсолютном понимании этого слова, а уж тем более постоянная вражда и борьба Запада и Востока, остановили бы прогресс. Именно поэтому противопоставление Запада и Востока, наделение Запада званием единственного носителя прогресса и исторической динамики, а Востока упадка и регресса, не может иметь под собой реальных оснований.

Исходя из вышесказанного можно прийти к выводу, что не эта борьба является основным вопросом, решаемый историософией и философией XXI века.

Основной вопрос заключается в возможной германо-романского культурно-исторического типа, мусульман с ними, с одной стороны, а с другой стороны китайским или славянским.

Безусловно, «философская мысль» играет важную роль почти во всех явлениях нашего существования. Она даёт понимание природу мышления, и сама в ходе своей истории становится формой интеллектуального и духовного общения. Это обусловлено особым местом и ролью философии в рамках исторически сложившегося культурного многообразия: «По отношению к различным формам культуры, - указывает А.А Гусейнов, - особое место философии можно определить, как промежуточное, а ее особую роль - как интегративную» [8, с. 26-27.].

История философии, науки и культуры изобилует примерами, подтверждающими с очевидностью сказанное. Ведь культура, всякое проявление культуры стоит изначально под знаком смысла и постижения. Философская мысль столь же изначально являет собой высшее напряжение постигающего осмысливания. Как закулисная сторона, философствование наличествует неотменно на месте любого культурного образования и обнаружения, его обосновывая, вдохновляя, определяя.

Б. Рассел в своем труде «Искусство мыслить» отмечал, что важнейшей задачей философии, помимо методологической, является обоснование исторической и культурной обусловленности множества человеческих общих представлений о мире. Часто то, что кажется нам бесспорным, априорным, естественным не кажется таковым человеку другой культуры. Часто самое общее отношение к миру является результатом иррациональной убеждённости, предрассудков, традиции, но носителям этого отношения оно представляется результатом знания [9].

Заметим, что постмодернизм как переходная фаза в истории культуры Запада включает в себе и радикальное изменение его отношений с Востоком. Если Модернизм в обоих его проявлениях - элитарном и массовом - был типичным детищем западной культуры и потому неспособным на контакт с культурой Востока - ее можно было либо игнорировать, либо отвергать, либо пытаться ей подражать, то новое мировоззрение начало искать формы общения с Востоком так же, как оно завязывало диалог с классикой - ибо логика складывающегося сейчас диалогического отношения к «Иному», отдалено оно от нас во времени или в пространстве, одна и та же «Иное», есть другая ипостась единой культуры человечества, столь же односторонне ее представляющая, как и Запад, и потому только их общение, диалог Запада с Востоком, может открыть перспективу объединения земель как единой популяции, сама жизнь которой зависит от ее единства.

Преодоление описанных европоцентрических стереотипов возможно лишь, если в основании компаративного исследования по истории философии Востока будет положен не принцип «соответствия», а принцип «инаковости», изучение которой вне парадигмы заданной европейской философией, уже принесло плоды.

Российский исследователь истории арабоязычной философии Смирнов А.В., как разработчик теории по изучению данной философии и культуры [10] как инаковой определяет «инаковость» не просто как форма отношения «Я - Другой», но как «экстериорное отношение между двумя рядомположными понятиями, не связанными общим родом» [11]. Следует отличать ее от «специфики», предполагающей наличие общего рода для сопоставляемых понятий.

Смирнов А.В. рассуждая об инаковости, в частности утверждает, что она преимущественно связано с культурами, основанными на разных способах смыслополагания. В области истории философии изучение арабоязычной философии «как инаковых, вне парадигмы, заданной европейской философией, уже принесло плоды. Развитие истории мусульманской философии стало почвой для создания методологии соответствующего компаративного исследования, также давшей значительные результаты в других областях знания: искусствоведении и музыковедении» [11].

Бесспорно, данная методология является частью «логики смысла» - разработанной теории Смирнова А.В. для изучения арабоязычной философии и культуры как инаковой. В указанной теории «логика смысла предполагает наличие особого уровня человеческой интеллектуальной деятельности, находящегося глубже уровня формальной логики и определяющего ее содержание. Во взаимно инаковых культурах (в данном случае европейской и

арабской) логические интуиции, находящиеся на логико-смысловом уровне, существенно рознятся» [12], утверждает Лукашев А.А.

Лукашев А.А. предполагает, что «для определения различий Смирнов А.В. полагает выявление «контраста»» и указывает на «несводимость логических интуиций его автора к логическим интуициям исследователя», его методология, «существенно сужает применимость принципа инаковости, как основы компаративного исследования, ограничивая ее востоковедением» [12]. Какого «сужения» применимости принципа «инаковости» не было, тем не менее, на наш взгляд, теория А.В.Смирнова дает возможность исследовать применимость «инаковости» как принципа компаративистики в нашей истории философии и культурологии в целом, и в изучении суфизма, в частности.

Очевидно, что для цивилизации характерно футуристическое искусство, как символическое искусство – для культуры. Господство гносеологизма, методологизма или прагматизма также характерно для цивилизации. Сама идея «научной» философии порождена цивилизаторской волей к могуществу, желанием приобрести метод, дающий силу.

Этого следует искать в истории философии не только Запада, но и Востока. Ведь одним из «наиболее распространенных стереотипов в истории философии является рассмотрение различных историко- философских периодов с точки зрения теории прогресса. То, что появляется позже, считается наиболее развитым, и именно в свете этой наиболее поздней специфики анализируются предшествующие философские системы. Заметим, что «концепция прогресса, (как ратовали последователи диалектического и исторического материализма) вместе с оценками «высшее» и «низшее» досталась нам от Гегеля, и тот факт, что у Гегеля ее заимствовал К. Маркс, служит объяснением того, почему с современными концепциями фундаментальной онтологии или герменевтики философы ещё не работают» [13, с. 102].

Между тем Канту не была свойственна гегелевская интерпретация, по причине того кантовский анализ всё ещё трактуется как «отрицательная диалектика», т.е. как нечто, не дотянувшись до Гегеля. По мнению большинства исследователей, уже больше 50 лет известен и другой, нежели гегелевский, подход: речь идёт о русском философе М.М. Бахтине и его оценке периодов культурного развития. Если распространить его концепцию на историко - философский процесс, что и сделал русский философ В.С. Библер, то итогом станет изучение каждого философского периода не как «высшего» или «низшего», а как особого, специфике которого присущи и свои достижения, и свои упущения [13, с. 102].

Спор исследователей предшествующих периодов, в том числе советского периода и современного философского этапа, по поводу отношения бытия и

мышления, проблем начал бытия и др. происходит не только по принципам отрицания, но и по принципам взаимного утверждения. Прошлые эпохи ставят также вопросы, на которые сегодняшние исследователи философии пытаются дать ответы. Однако эти исследователи и спрашивают их и ждут из прошлого, т.е. истории философской мысли, ответов на мучающие философов сейчас проблемы. Сформулировать собственный «запрос – ответ» - вот задача каждой историко-философской эпохи. И только во «взаимодействии различных философских культур» раскрывается особенность каждой, т.е. на их «границе», как считал М. М. Бахтин, т.к. специфика «особенного» выявляется только при выяснении отличия его от другого «особенного», т.е. при их взаимодействии, или диалоге. Это не означает: что при изучении истории философии нельзя предпринимать ступенчатое «восхождение»; это значит только, что не всегда анализ следует сводить к нему [13, с. 103].

Библер В.С. в своей книге «На гранях культуры» справедливо отмечает, что: «Я не отрицаю иногда возможно и даже необходимо распределить философские системы в восходящий, гегелевский ряд, но тогда это будет феномен цивилизации, или цивилизационный «срез» культуры нового времени. Именно и только в одновременности и бесконечной диалогической «дополнительности» каждого из философов «на пиру» Платоновой и вообще философской мысли философия входит в единую полифонию культурных» [14, с. 224].

Безусловно прав В.С. Библер, ведь за многие века своего развития история философии как особая область, а потом и специализированная дисциплина философского знания накопила богатый арсенал ценных теорий, методов, приемов исследования. Вместе с тем и в самой истории философии, а ещё больше за ее пределами (в философии в обширном смысле и в размышлениях, высказываниях не – философов современного Таджикистана, о философской мысли прошлого) распространились устойчивые стереотипы и штампы, которые препятствуют истинно творческому развитию этой важнейшей области человеческой культуры. На мой взгляд применительно к каждому тематическому подразделу исследований и размышлений о философской мысли прошлого можно говорить сегодня не в отдельных стереотипах, а о целях их системах.

Философия вообще, а история философии как ее неотъемлемая часть является сложной теоретической дисциплиной. Ее главные понятия, впервые выдвинуты темы или иными философами, Древнего мира, античности или средневековья затем обогащаются, корректируются по форме и содержанию и дополняются другими идеями. В результате многовекового развития они приобретают сложный, конструктивный, специальный, сугубо отвлечённый

характер, так что их корреляты можно обнаружить скорее не в окружающем внешнем мире, тем более не в виде вещных или персональных единичностей, а в теоретических же конструкциях самой философии. Тем не менее, в последующем развитии истории философии они нередко и стереотипно подвергаются онтологизации, даже антропологизации, персонификации и «предстают» как вещи и приводы или человеческие личности, якобы доступные непосредственному наблюдению»

Как уже отметили, в последнее десятилетие в подражании «эпохи воинствующего атеизма» в таджикской политологической (читайте: научный коммунизм) и социальной (читайте: исторический материализм) философской мысли сформировалось чисто негативное, опровергающее отношение ко всему, что связано с изучением и анализом истории отечественной философии. В общественном и философском сознании история философии ассоциируется с чем-то, что является противоестественным, философски ошибочным и даже вредным для «нормального человеческого мышления», то, что невозможно сформулировать в рациональных терминах и тем более доказать, используя общепризнанные методы. Такое понимание характерно не только для тех, кто в течение многих десятилетий находился под гипнозом гегелевской и европоцентристской критики истории восточной философии. Подобная ситуация наблюдается и в других философских дискурсах, включая англо-американскую аналитическую философию, структурализм [15, с. 1-5] и др. Все они возникали и в той или иной мере развивались в качестве своеобразной реакции на персидско-таджикскую (арабоязычную) философию в различных ее проявлениях. Однако, несмотря на многообразие форм этих теорий, их объединяет уверенность в том, что имеется некая единая доктринальная позиция, которую принимали и развивают все мыслители, именуемые мусульманскими или арабоязычными мыслителями философии. Как это явствует из развития мировой философии, в действительности отсутствуют как общая доктринальная концепция, так и серия принципов или идей, которые разделяли бы все философы Ближнего и Среднего Востока. Поэтому подобно тому, как не существует квадрата вообще, наша философия - вообще искусственная конструкция, существующая лишь в воображении ее критиков. На мой взгляд такой подход к нашей истории философии как единой доктриной является абсолютно необоснованным и ошибочным.

Данная тенденция привела к тому, что некоторые исследователи истории персидско-таджикской философии почувствовали ее «ущербность». Полагаю, что анализ теории и представление «об ущербности» нашей философской мысли и осознание неверности такого стереотипа и стремление к его преодолению – это главнейшая задача современных специалистов в области

изучения истории философии. Очевидно, что в период господства только одной философской теории в форме марксизма отечественным исследователям и советским востоковедам не удалось в полной мере преодолеть представления об «ущербности» нашей классической философской мысли. Данная тенденция продолжается и в рамках современной философии и реально нет позитивного качественного изменения, связанные со сменой научной и философской парадигмы. Вместе с тем, миф «об ущербности» этой философии продолжается в другой форме, и иногда кажется, что он не искореним, на что указывает сам факт постановки вопроса о ненужности исследований историко-философского характера. В чем причина «живучести» такого стереотипа, тем более в период демократизации таджикского общества? Почему мы сами выступаем против сакральных и духовных основ своего культурного наследия, его идентичности и ментальности? Почему уничтожая свой «логос» и софа хотим предоставить свое прошлое как «ущербное», и тем самым подтверждаем позиции европоцентризма и недругов нашей национальной духовной культуры в пользу потребительского общества? Ведь человек имеет двуединое начало? Кстати признают это не только так называемые идеалисты, но и материалисты.

На мой взгляд, основная причина в том, что те способы и методы, которые выбирают современные исследователи, не способны дать желаемый результат. В советской философской традиции борьба с идеализмом и евроцентризмом выразилась в поиске соответствий между западной и восточной философией, в попытке найти в Ближнем и Среднем Востоке, например, материализм или атеизм, чтобы с гордостью заявить о том, что восточная философия ничем не хуже западной. Однако, при внимательном изучении атеизма он оказывался непоследовательным, а материализма – примитивным. Отечественная философия неизбежно проигрывала западным, как не сказавшие ничего нового, где отсутствует оригинальность, системность и недоразвитость по сравнению с европейской философией. Так обстояло дело и в большинстве направлений философских исследований.

Причина контрпродуктивности описанных подходов заключается в том, что по своей сути они остаются европоцентристским. Отечественные исследователи взяв за эталон западную философскую традицию, пытались примкнуть и примерить (конвергировать) к ней идеи восточных философов и неизбежно, против своей воли, показывали их «несовершенство» в несоответствии «эталону» европоцентризма, так и внедрение западного методологического подхода в историю таджикской философии лишь подтверждает то, что в области философской материалистической мысли, Восток «проигрывает» Западу. Вместе с тем и сама цель выявления роли материализма и атеизма в истории (арабоязычной (персидско-таджикской))

философии Востока противоречит задачам историко-философского исследования, направленного, прежде всего на реконструкцию и изучение философских взглядов. Исследователь, конечно, не должен пренебрегать информацией любого рода, в том числе и информацией о личности мыслителя философа, однако целью его работы не может быть изучение только материалистической ее составляющей.

Безусловно, современный исследователь истории отечественной философии должен сознательно и целенаправленно уйти от стереотипной формы изучения истории философской мысли нашего народа и это, на мой взгляд, удачная демонстрация того, как такой тип мышления и сознания в истории персидско-таджикской философии создает возможность определить глубоких антологических эпистемологических и антропологических оснований и сущностей гностического суфизма в истории философской мысли.

Литература

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994; Введение в философию. М.: Пропилей, 2000.
2. Восток и Запад в мировом историко-философском процессе (Материалы «круглого стола») // Философские науки. – 1988. - №7.;
3. Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: В 2-х т. / Б. Рассел. – Новосибирск, 1994; Реале, Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4-х т. / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб., 1994 – 1997; Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург – Бишкек, 1997.;
4. История восточной философии: Учебное пособие. – М., 1998.;
5. Гегель, Г.В. Лекции по истории философии / Г.В.Ф. Гегель. СПб., 1999 – Кн.1.;
6. Судзуки Д.Т. Наука Дзен – Ум Дзен К.: Пресса України; 1992. 176 с.;
7. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995.
8. Гусейнов А.А. Приветствие // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. – М.: Прогресс – Традиция, 2010.;
9. Рассел Б. Искусство мыслить М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
10. Назарли М.Д. Два мира восточной миниатюры. М.: 2006. Шамили Г.Б. Классическая музыка Ирана: правила познания и практики. М.: 2007.
11. Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур//Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур. 2010.
12. Лукашев А.А. Освобождаясь от ущербности//Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. – М.: Прогресс – Традиция, 2010.
13. Дурач Т.Б. Есть ли прогресс в истории философии? // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. – М.: Прогресс – Традиция, 2010 - С. 102.
14. Библер В.С. Культура. Диалог культур// Библер В.С. На гранях культуры. М.; 1999. – С.224.
15. Rockmore I., Pokmo T., Kant and Idealism. p.1-5.

**КУБРАВИЙА – МОДЕЛЬ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ И
РЕФЛЕКСИЯ: ТРАНСПЕРСОНАЛЬНАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ. ВЛИЯНИЕ
ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ НА ЗАПАДНУЮ ПСИХОЛОГИЮ**

Шамолов А.А.

*Филиал Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова в городе Душанбе
(г. Душанбе, Республика Таджикистан)
E-mail: vohid_1958@mail.ru*

Аннотация. В данной статье предпринимается попытка провести анализ влияния философской концепции кубравийа на формирование и становление западной философско-психологической доктрины – трансперсональной психотерапии. Показано как философская мысль Запада расширяется, обогащается и растет в процессе испробования всё новых и новых подходов, концепций и систем философии Востока.

Ключевые слова: Восток, Запад, философия, духовная энергия, постижение сущного, кубравия, трансперсональная психотерапия.

**KUBRAVIYA – MODEL OF PHILOSOPHICAL COGNITION AND REFLECTION:
TRANPERSONAL PSYCHOTHERAPY. THE INFLUENCE OF EASTERN PHILOSOPHY
ON WESTERN PSYCHOLOGY**

Shamolov A.A.

*Lomonosov Moscow State University in Dushanbe
(Dushanbe, Republic of Tajikistan)*

Annotation. This article attempts to analyze the influence of the philosophical concept of kubrawiyya on the formation and development of the Western philosophical and psychological doctrine - transpersonal psychotherapy. It is shown how the philosophical thought of the West is expanding, enriching and growing in the process of trying more and more new approaches, concepts and systems of Eastern philosophy.

Keywords: East, West, philosophy, spiritual energy, comprehension of the essence, kubravia, transpersonal psychotherapy.

Анализируя отечественную философскую мысль XX века и начало XXI столетия, творческие итоги отечественных философов этого периода, нельзя не заметить, что во всю эту ткань конкретной деятельности вплетено не только историческая солидарность, но и общее глубокое противоречие.

В связи с чем для исследователя, прежде всего, встаёт задача более конкретно, более многослойно, чем это обычно делается при самых общих отсылках к «эпохе», проанализировать специфику социально – исторического развития нашей страны начиная с 50-х годов XX века, чтобы вникнуть в конкретные особенности цивилизационного, эпохального и ситуационного социокультурного контекста, которые позволяют понять специфику развития общества, культуры и духа. Современная наука требует, чтобы зародились новые исторические силы в сферах духа, культуры, включая и философию. Нам

нужны своего рода символические фигуры для философии и культуры. Я не сомневаюсь, что в этом способствуют подспудные цивилизационные социально – исторические процессы и усилия человеческого разума.

Заметим, что наряду с теми проблемами, которые существовали в двадцатом столетии, двадцать первый век поставил перед человечеством принципиально новые, прежде неизвестные глобальные и техногенные проблемы, в том числе кризис науки, нуждающиеся в философском осмыслении. Крупные социальные потрясения, угрожающие самому факту существования человеческого рода, настоятельно требуют новых путей социокультурного развития человечества, выработку новых ценностей, новой мировоззренческой системы координат, призванных обеспечить стратегию выживания человечества.

Философия, являясь важным посредником, связующим звеном между различными областями знания, а также между наукой и обществом, наукой и другими формами культуры, с древних пор и на протяжении чередующихся столетий живёт в непрестанном усилии опознать и выявить суть: «каждое сущее и все сущее!»

Она, самоутверждаясь в ходе истории и как единственное в своем роде «упорства познавательного устремления», проявляет подлинно титаническое усилие мысли. «Историческое бытие философской мысли, - пишет российский исследователь Б.В. Яковенко, - представляет собой воистину небывалую картину непобедимого умственного мужества, неистощимой умственной отваги, неисчерпаемой духовной энергии и служит одним из самых повелительных, поучительных и заразительных примеров духовного и нравственного самоутверждения вообще; пожалуй, даже самым чистым, возвышенным примером» [1, с. 88].

Хотя намного «пафосно», но действительно реально, так как философская мысль не только «саморасширяется», «обогащается» и «растет» в процессе испробования всё новых и новых подходов, концепций и систем, но и самоутверждается. Другими словами, философия играет важнейшую роль, не только в мировосприятии, миропонимания и постижения сущного, такового, но и «в ходе и развитии философской мысли есть всегда нечто вневременное, непреходящее, абсолютное, самодовлеющее, что, раз обнаружившись, не исчезает более никогда» [1, с. 93]. Это говорит о том, что «философия – не бред» не пустословие и «не беспредметное блуждание»; мало того, что «философия есть наука о жизни, и все, что окружает эту жизнь и составляет ее квинтэссенцию. Ибо, в самом деле, философия есть систематическое познавательное раскрытие того, что составляет самую глубокую основу жизни» [1, с. 93]. Бесспорно, что сама жизнь в ее истинном смысле и содержании

составляет ее источник и является ее предметом, «тогда как форма ее, задание, приемы, категории и т.д.», делают ее наукой в строгом и подлинном значении. Кроме того, философия «родится в жизни и от жизни, как ее необходимое и зрелое проявление» [2, с. 46].

Философия не от быта и не от животного существования, не от жизни духа, от его страдания, жажды и созерцания. Она «рожденная духом, ищущим знания», восходит к его зрелой и совершенной форме, т.е. «к сознательной мысли, с ее ясностью, систематичностью и доказательностью». Философствовать – это, прежде всего, означает, что «воистину жить и мыслью освещать и преобразовать сущность подлинной жизни» [2, с. 46].

Более того, «нет вообще такой культурной сферы или среды, в которой философская мысль не находила бы себе применения», «где она не оказывалась бы первенствующим фактором и не получала бы руководящей роли» [2, с. 46]. Здесь безразлично «будет ли это наука, искусство, государство или религия; будут ли то более частные подразделения этих коренных, существенных сфер культуры и культурного; будет ли та культура в ее целом, то есть, в синтезе и связи всех своих отдельных струй и тенденций, как она осуществляется в жизни и истории отдельных народов, а в огромном масштабе – в жизни всего сознательного мира (человечества), - повсюду философская мысль является началом направляющим, освещающим, объединяющим» [1, с. 94].

Непременно, прав автор этих слов, «философская мысль» играет важную роль почти во всех явлениях нашего существования. Она даёт понимание природу мышления, и сама в ходе своей истории, становится формой интеллектуального и духовного общения. Это обусловлено особым местом и ролью философии в рамках исторически сложившегося культурного многообразия: «По отношению к различным формам культуры, - указывает А.А. Гусейнов, - особое место философии можно определить, как промежуточное, а ее особую роль – как интегративную» [3, с. 26-27].

История философии, науки и культуры изобилует примерами, подтверждающими с очевидностью сказанное. Ведь культура, всякое проявление культуры стоит изначально под знаком «смысла и постижения», философская мысль столь же изначально являет собой высшее напряжение постигающего осмысливания. Как закулисная сторона, философствование наличествует не отменно в пополнение любого культурного образования и обнаружения, его обосновывая, вдохновляя, определяя.

Б. Рассел в своем труде «Искусство мыслить» отмечал, что важнейшей задачей философии, помимо методологической, является обоснование исторической и культурной обусловленности множества человеческих общих представлений о мире. Часто то, что кажется нам бесспорным, априорным,

естественным не кажется таковым человеку другой культуры. Часто самое общее отношение к миру являться результатом иррациональной убеждённости, предрассудков, традиции, но носителям этого отношения оно представляется результатом знания [4].

В нашу эпоху, где восторжествуют бездушная техническая цивилизация, и стремительно меняется общественно – политическая жизнь многих стран и народов, разрушаются не только привычные стереотипы, но и происходит разрыв духовной преемственности поколений, падение и деградации нравов, активизация патологических и девиантных поведений подрастающего поколения. Утрата духовных ориентиров привлекла за собой распространение в массовом сознании культа вседозволенности и насилия. Подобные деформации в общегражданском сознании заставляют искать стабильность ориентиры, позволяющие преодолеть неуверенность в завтрашнем дне. Ярким проявлением этого является активное движение народов и нации, мирового сообщества на пути возрождения духовной культуры, локальных и национальных культур, и прежде всего осознание пагубности техногенной цивилизации [5].

Ещё в конце XIX столетия Шпинглер осознавая пагубность этой «бездушной цивилизации» остро поставил перед сознанием культурного человечества вопрос о его судьбе. Шпинглер признавал техногенную цивилизацию роком всякой, особенно, Европейской культуры. Кстати, об ожидающей человечеству судьбе, о серьезнейшей угрозе дальнейшему существованию человечества и глобальный характер этих катастроф говорил не только Шпинглер, но и многие другие мыслители XIX-XX столетий.

Проявление этих величайших умов в Европе связано с острым осознанием этой роковой для западной культуры темы. Не исключено, что тоска Ницше по трагической дионистической культуре – есть тоска, возникающая в эпоху торжествующей цивилизации,

Тезис о том, что «гниёт западная культура» Шпинглера и означало, что умирает не только великая европейская культура, но и духовная культура всех континентов ее заменяет сначала «бездушная цивилизация», а в конечном счёте ведут к глобальному коллапсу. На наш взгляд смерть западной культуры не будет локальной, она есть смерть духа культуры, есть смерть вселенского характера, возвращение от «космоса» (порядка) к «хаосу» (беспорядка), к началу начал.

Культура, в том числе и культура мышления в форме философских знаний не развивается бесконечно. Она с позиции диалектики «несет в себе семя смерти». В культуре заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации. Цивилизация есть же смерть духа культуры, есть явление совсем иного бытия или небытия».

Об этой общечеловеческой катастрофе заявили и русские мыслители Н.А. Бердяев, А.А. Богданов, С.А. Аскольдов, Хомяков, Достоевский, К. Леонтьев, Л. Толстой и многие другие. Они, относясь «с настоящим энтузиазмом к великому прошлому Европы, к этой «стране святых чудес», к священным ее памятникам, к ее старым камням» верили в то, что она осознает пагубность этой цивилизации. Однако, по острому замечанию Н.А.Бердяева, «старая Европа изменила своему прошлому, отреклась от него», «мещанская цивилизация победила в ней старую священную культуру» [6].

Лучшие умы человечества всегда говорили об этом и в нашу эпоху – эпохи кризисов и катастроф говорят об ожидающей человечества судьбе. Приходится серьезно задуматься над движением исторической судьбы народов и культур, в том числе и национальной культуры таджиков.

Для цивилизации характерно футуристическое искусство, как символическое искусство – для культуры. Господство гносеологизма, методологизма или прагматизма также характерно для цивилизации. Сама идея «научной» философии порождена цивилизаторской волей к могуществу, желанием приобрести метод, дающий силу.

Этого следует искать в истории философии не только Запада, но и в какой-то мере Востока. Ведь одним из «наиболее распространенных стереотипов в истории философии является рассмотрение различных историко- философских периодов с точки зрения теории прогресса. То, что появляется позже, считается наиболее развитым, и именно в свете этой наиболее поздней специфики анализируются предшествующие философские системы. Заметим, что «концепция прогресса, (как ратовали последователи диалектического и исторического материализма) вместе с оценками «высшее» и «низшее» досталась нам от Гегеля, и тот факт, что у Гегеля ее заимствовал К. Маркс, служит объяснением того, почему с современными концепциями фундаментальной онтологии или герменевтики философы ещё не работают» [7, с. 102].

Между тем, Канту не была свойственна гегелевская интерпретация, по причине того кантовский анализ всё ещё трактуется как «отрицательная диалектика», т.е. как нечто, не дотянувшись до Гегеля. По мнению большинства исследователей, уже больше 50 лет известен и другой, нежели гегелевский, подход: речь идёт о русском философе М.М. Бахтине и его оценке периодов культурного развития. Если распространить его концепцию на историко - философский процесс, что и сделал русский философ В.С. Библер, то итогом станет изучение каждого философского периода не как «высшего» или «низшего», а как особого, специфике которого присущи и свои достижения, и свои упущения [7, с. 102].

Спор исследователей предшествующих периодов, в том числе советского периода и современного философского этапа, по поводу отношения бытия и мышления, проблем начал бытия и др. происходит не только по принципам отрицания, но и по принципам взаимного утверждения. Прошлые эпохи ставят также вопросы, на которые сегодняшние исследователи философии пытаются дать ответы. Однако эти исследователи и спрашивают их и ждут из прошлого, т.е. истории философской мысли, ответов на мучающие философов сейчас проблемы. Сформулировать собственный «запрос – ответ» — вот задача каждой историко-философской эпохи. И только во «взаимодействии различных философских культур» раскрывается особенность каждой, т.е. на их «границе», как считал М. М. Бахтин, т.к. специфика «особенного» выявляется только при выяснении отличия его от другого «особенного», т.е. при их взаимодействии, или диалоге. Это не означает: что при изучении истории философии нельзя предпринимать ступенчатое «восхождение»; это значит только, что не всегда анализ следует сводить к нему [7, с. 102].

Библер В.С. в своей книге «На гранях культуры» справедливо отмечает, что: «Я не отрицаю иногда возможно и даже необходимо распределить философские системы в восходящий, гегелевский ряд, но тогда это будет феномен цивилизации, или цивилизационный «срез» культуры нового времени. Именно и только в одновременности и бесконечной диалогической «дополнительности» каждого из философов «на пиру» Платоновой и вообще философской мысли философия входит в единую полифонию культурных» [8].

Безусловно, прав В.С. Библер, ведь за многие века своего развития история философии как особая область, а потом и специализированная дисциплина философского знания накопила богатый арсенал ценных теорий, методов, приемов исследования. Вместе с тем и в самой истории философии, а ещё больше за ее пределами (в философии в обширном смысле и в размышлениях, высказываниях не – философов современного Таджикистана, о философской мысли прошлого) распространились устойчивые стереотипы и штампы, которые препятствуют истинно творческому развитию этой важнейшей области человеческой культуры. На мой взгляд применительно к каждому тематическому подразделу исследований и размышлений о философской мысли прошлого можно говорить сегодня не в отдельных стереотипах, а о целях их системах.

Философия вообще, а история философии, как ее неотъемлемая часть является сложной теоретической дисциплиной. Ее главные понятия, впервые выдвинуты темы или иными философами, Древнего мира, античности или средневековья затем обогащаются, корректируются по форме и содержанию и дополняются другими идеями. В результате многовекового развития они

приобретают сложный, конструктивный, специальный, сугубо отвлечённый характер, так что их корреляты можно обнаружить скорее не в окружающем внешнем мире, тем более не в виде вещных или персональных единичностей, а в теоретических же конструкциях самой философии. Тем не менее, в последующем развитии истории философии они нередко и стереотипно подвергаются онтологизации, даже антропологизации, персонификации и «предстают» как вещи и приводы или человеческие личности, якобы доступные непосредственному наблюдению»

Как уже отметили, в последнее десятилетие в подражании «эпохи воинствующего атеизма» в таджикской политологической (читайте: научный коммунизм) и социальной (читайте: исторический материализм) философской мысли сформировалось чисто негативное, опровергающее отношение ко всему, что связано с изучением и анализом истории отечественной философии. В общественном и философском сознании история философии ассоциируется с чем-то, что является противоестественным, философски ошибочным и даже вредным для «нормального человеческого мышления», то, что невозможно сформулировать в рациональных терминах и тем более доказать, используя общепризнанные методы. Такое понимание характерно не только для тех, кто в течение многих десятилетий находился под гипнозом гегелевской и европоцентристской критики истории восточной философии. Подобная ситуация наблюдается и в других философских дискурсах, включая англо-американскую аналитическую философию, структурализм [9, с. 1-5] и др. Все они возникали и в той или иной мере развивались в качестве своеобразной реакции на персидско-таджикскую (арабоязычную) философию в различных ее проявлениях. Однако, несмотря на многообразие форм этих теорий, их объединяет уверенность в том, что имеется некая единая доктринальная позиция, которую принимали и развивают все мыслители, именуемые мусульманскими или арабоязычными мыслителями философии. Как это явствует из развития мировой философии, в действительности отсутствуют как общая доктринальная концепция, так и серия принципов или идей, которые разделяли бы все философы Ближнего и Среднего Востока. Поэтому подобно тому, как не существует квадрата вообще, наша философия - вообще искусственная конструкция, существующая лишь в воображении ее критиков. На мой взгляд такой подход к нашей истории философии как единой доктриной является абсолютно необоснованным и ошибочным.

Данная тенденция привела к тому, что некоторые исследователи истории персидско-таджикской философии почувствовали ее «ущербность». Полагаю, что анализ теории и представление «об ущербности» нашей философской мысли и осознание неверности такого стереотипа и стремление к его

преодолению – это главнейшая задача современных специалистов в области изучения истории философии. Очевидно, что в период господства только одной философской теории в форме марксизма отечественным исследователям и советским востоковедам не удалось в полной мере преодолеть представления об «ущербности» нашей классической философской мысли. Данная тенденция продолжается и в рамках современной философии и реально нет позитивного качественного изменения, связанные со сменой научной и философской парадигмы. Вместе с тем, миф «об ущербности» этой философии продолжается в другой форме, и иногда кажется, что он не искореним, на что указывает сам факт постановки вопроса о ненужности исследований историко-философского характера. В чем причина «живучести» такого стереотипа, тем более в период демократизации таджикистанского общества? Почему мы сами выступаем против сакральных и духовных основ своего культурного наследия, его идентичности и ментальности? Почему уничтожая свой «логос» и софа хотим предоставить свое прошлое как «ущербное», и тем самым подтверждаем позиции европоцентризма и недругов нашей национальной духовной культуры в пользу потребительского общества? Ведь человек имеет двуединое начало? Кстати, признают это не только так называемые идеалисты, но и материалисты.

На мой взгляд, основная причина в том, что те способы и методы, которые выбирают современные исследователи, не способны дать желаемый результат. В советской философской традиции борьба с идеализмом и европоцентризмом выразилась в поиске соответствий между западной и восточной философией, в попытке найти в Ближнем и Среднем Востоке, например, материализм или атеизм, чтобы с гордостью заявить о том, что восточная философия ничем не хуже западной. Однако, при внимательном изучении атеизма он оказывался непоследовательным, а материализма – примитивным. Отечественная философия неизбежно проигрывала западным, как не сказавшие ничего нового, где отсутствует оригинальность, системность и недоразвитость по сравнению с европейской философией. Так обстояло дело и в большинстве направлений философских исследований. Ярким примером того является суфийско-гностические школы.

Однако, попытка оправдать суфийские братства тем, что среди них были материалистически и атеистически думающие мыслители, чье число невелико, а вклад в историю философии не столь заметен, привело к обратным результатам.

Причина контрпродуктивности описанных подходов заключается в том, что по своей сути они остаются европоцентристским. Отечественные исследователи взяв за эталон западную философскую традицию, пытались примкнуть и примерить (конвергировать) к ней идеи восточных философов и

неизбежно, против своей воли, показывали их «несовершенство» в несоответствии «эталону» европоцентризма, так и внедрение западного методологического подхода в историю таджикской философии лишь подтверждает то, что в области философской материалистической мысли, Восток «проигрывает» Западу. Вместе с тем и сама цель выявления роли материализма и атеизма в истории (арабоязычной (персидско-таджикской)) философии Востока противоречит задачам историко-философского исследования, направленного, прежде всего на реконструкцию и изучение философских взглядов. Исследователь, конечно, не должен пренебрегать информацией любого рода, в том числе и информацией о личности мыслителя философа, однако целью его работы не может быть изучение только материалистической ее составляющей.

Преодоление описанных европоцентрических стереотипов возможно лишь, если в основании компаративного исследования по нашей истории философии будет положен не принцип «соответствия», а принцип «инаковости», изучение которой вне парадигма заданной европейской философией, уже принесло плоды.

Российский исследователь истории арабоязычной философии Смирнов А.В., как разработчик теории по изучению данной философии и культуры [10] как инаковой определяет «инаковость» не просто как форма отношения «Я - Другой», но как «экстериорное отношение между двумя рядоположными понятиями, не связанными общим родом» [11]. Следует отличать ее от «специфики», предполагающей наличие общего рода для сопоставляемых понятий.

Смирнов А.В., рассуждая об инаковости, в частности утверждает, что она преимущественно связано с культурами, основанными на разных способах смыслополагания. В области истории философии изучение арабоязычной философии «как инаковых, вне парадигмы, заданной европейской философией, уже принесло плоды. Развитие истории мусульманской философии стало почвой для создания методологии соответствующего компаративного исследования, также давшей значительные результаты в других областях знания: искусствоведении и музыковедении» [11].

Бесспорно, данная методология является частью «логики смысла» - разработанной теории Смирнова А.В. для изучения арабоязычной философии и культуры как инаковой. В указанной теории «логика смысла предполагает наличие особого уровня человеческой интеллектуальной деятельности, находящегося глубже уровня формальной логики и определяющего ее содержание. Во взаимно инаковых культурах (в данном случае европейской и

арабской) логические интуиции, находящиеся на логико-смысловом уровне, существенно рознятся» [11], утверждает Лукашев А.А.

Лукашев А.А. предполагает, что «для определения различий Смирнов А.В. полагает выявление «контраста»» и указывает на «несводимость логических интуиций его автора к логическим интуициям исследователя», его методология, «существенно сужает применимость принципа инаковости, как основы компаративного исследования, ограничивая ее востоковедением» [12]. Какого «сужения» применимости принципа «инаковости» не было, тем не менее, на наш взгляд, теория А.В.Смирнова дает возможность исследовать применимость «инаковости» как принципа компаративистики в нашей истории философии и культурологии в целом, и в изучении суфизма, в частности.

В истории Центральной Азии XIII век как эпоха развития идеи ордена кубравийа. основоположником которого является Наджмуддин Ахмед ибн Мухаммед ибн Абдуллах Хиваки (1145-1221г.) - один из двенадцати братьев великого гностика Джунайда Багдади олицетворяет собой самое беспокойное и трагическое время, где происходили частные войны, междоусобицы, политические убийства и перевороты. Безусловно, апогеем всех невзгод стало татаро-монгольское нашествие, которое принесло народам Центральной Азии неисчислимые бедствия.

К началу XIII столетия данный регион был поделен между тремя крупными державами: султанатом Гуридов, государством каракитаев и царством шахов Хорезма. Положение дел визуально напоминало ситуацию в Китае с его «треножником государств». В период своего существования Хорезмийская империя подвергалась постоянным боевым действиям. Более того жители региона изнемогали под гнетом огромных налогов, они принудительно призывались в армию и страдали от экономического кризиса. При таком положении дел тысячи людей потеряли доверие к правителям, и обратились к выстраиванию «внутренних царств ума». Наступило время для развития «Мавераннахрского суфизма», где «личное благочестие» резко «контрастировало с социальными нормами» и «религиозным конформизмом». Заметим, что нигде суфизм не был так популярен, как среди новообращенных тюркских народов, особенно монголов, он не только «отвечал» индивидуализму кочевников, но и прекрасно соотносился с традиционными практиками шаманизма и культурами Тенгри, Небесного Бога и тд.

По истине, задолго еще до завоевания монголами и возникновения ордена кубравийа, регион превратился в «золотой прииск», «боговдохновенной интуиции». За различными суфийскими течениями, в том числе кубравийа стояли миллионы людей, находящихся в поиске чего-то большего, чем предлагали естественные и гуманитарные науки, государство и организованная

религия. Как только слава об этих суфиях распространилась в Центральной Азии, в регион отовсюду стали съезжаться суфийские проповедники. В некоторых случаях местные новообращенные даже затмевали своих учителей».

Уже ко времени монгольского нашествия суфизм став одним из самых мощных течений, предлагал преодоление жизненных проблем через самосознание и самосовершенствование человека, обещая личное освобождение от страданий и отчаяния через мистическое воссоединение с Истиной. Такой подход и взгляд на мир делали суфизм привлекательным для всех слоев населения.

С учетом этого в монгольскую эпоху суфизм стал распространяться весьма активно и широко, так как для монголов и тюрков, принявших ислам, представлял собой большой интерес. Как уже отметили суфийские идеи не только касались внутренних душевных переживаний монголов, но и их традиционное «тенгрианство, которое тоже обращалось к чувствам не меньше, чем к разуму».

По требованиям сакральных основ общества «хорасанская суфийская мистическая мысль» смогла создать фундаментальную теоретическую и практическую основу для возникновения и формирования новых орденов суфизма и перехода к прагматическому этапу развития этого течения в целом.

Активизация религиозно-мистических настроений, распространение ересей и новых религиозных объединений эта давно замеченная закономерность всплеска мистицизма в переломные периоды культурно-исторического развития человечества. Данная закономерность концептуально осмысленная в особой культурофилософской теории «кризисных культов» в период завоевания монголов стала реальностью жизни и поэтапно изменила социокультурный код региона. Методы и пути познания суфизма для тюрков – завоевателей стали важным фактором, облегчившим их адаптацию к местным духовным, культурным традициям и религиозной жизни.

«Поворот» к идеям кубравийа как своего рода «трансперсональной психологической парадигме» свидетельствует о самоценности мистического опыта в познании окружающей действительности и внутреннего мира человека в трансформирующемся центральноазиатском обществе, где воцарились хаос и раздор. Мистический опыт кубравийа зарекомендовал себя не только как проявление надличностных и сверхнормальных изменений сознания, но и призывая людей к гуманизму, любви и богопознанию, посредством ментального и углубленного самовоспитания, Кубро и его последователи попытались посредством визионерского и эстатического опыта, направив свою духовную энергию в сферу потенциально возможного, «очеловечить»

лишившего ума общества и в первую очередь хищническую и кровожадную сущность монголов.

Миссонерская деятельность кубравийа, привела не только к укреплению суфийских ценностей, но и к практическому объединению центральноазиатского социума, так как в эпоху смуты и раздора ни правители, ни духовенство, никакая другая идеология не осмеливалась брать на себя такую ношу. Более того сам Наджмуддин Кубро и его последователи с оружием в руках защищали честь, достоинство Отчизны духовной культуры и традиции своего народа, его национальные и ментальные ценности. Он стал своего рода «эталон» духовности своей эпохи. По своей внутренней силе кубравийа превзошла всех других философских и религиозных движений своей эпохи и способствовала формированию массового движения, объединившее кочевников и городских жителей. К концу монгольской эпохи она полностью слилась с традиционной культурой народов исследуемого региона, и стала основой их нравственных и мировоззренческих принципов, отзвуки которых существуют в современной духовной жизни народов региона.

Принцип обращенности к внутреннему миру, давали возможность выживать в самые сложные времена и сохранить свою культуру и идентичность, коренным культуурообразующим народам, особенно таджикам.

Хотя научная и культурная жизнь (деятельность) в регионе практически прекратилась, тем не менее, духовное утешение, предложенное кубравийей обществу, породил пессимистичный взгляд на жизнь. Именно «пассивность» и безропотность в эпоху монгольских варваров были выбраны как стратегия выживания. Другого выхода из создавшегося положения его приверженцы не видели. Вынужденное ограничение для сохранения основ духовности постепенно привело к возрождению великих традиций коренных народов региона и формирования иммунитета самосохранения в окружении кочевнических народов, завоевавшие Центральную Азию в до и постмонгольском периоде истории развития региона.

Логико-смысловой и критический анализ учения ордена кубравийа и реконструкция его доктрины на основе исследования важнейших и значимых исторических текстов, изучения работ западных ориенталистов и восточных ученых, посвященных творческому наследию последователей этой школы с очевидностью показывает, что религиозное духовенство узурпировавшие «внешнюю» и «внутреннюю» жизнь человека, считали, что сакральным знанием должны были владеть только «посвященные» и «приближенные». Такую ситуацию на наш взгляд можно объяснить особенностями исторического развития региона, где при завоевании арабами произошла кардинальная трансформация мировоззрения и замена социокультурного кода членов

общества (на сложном и кровавом переходе от зороастрийской и митраисткой государственности к исламской) и в эпоху «Восточного ренессанса» под воздействием греческой эллинистической культуры, науки и философии началась «греческая концептуализация» восточной мысли. В результате этого сформировалась целая плеяда интеллектуальных философов, стремящихся к познанию истины с рационалистических позиций. Но в эпоху монгольского завоевания философия оказалась не столь привлекательной и необходимой для общества. Заслуживает внимания и тот факт, что в политическом и культурном пространстве государства хорезмшахов философия как свободное учение о мире не получила должного и реального развития. Краткое пребывание таких мыслителей как Бируни в этом государстве совсем не означает, что хорезмшахи были поборниками рациональной светской науки и философии. Другими словами, можно утверждать, что при определенных условиях философское умозрение может и не возникать, но переход к тем или иным формам рационального представления мира, в который погружен человек, все же рано или поздно должно совершиться. Однако в эпоху Хорезмшахов и монгольской тирании из-за бесконечных войн, незащитность людей, обесценивания человеческой жизни, потеря смыслообразующих основ жизни, сомнений во всем, пессимистического настроения общества, потребность в интеллектуальной работе такого рода, которая порождала бы философское сознание, просто не возникала.

Другими словами, Кубро жил в той «реальности», в которой человек подвергался не только физическому, но и духовному насилию и порабощению. Как уже отметили, социуму нужна была идеология, в которой бы обосновывалась необходимость самоизоляции личности во имя выживания и сохранения сакраментальных основ и духовно-культурных традиций. Пралогическое мышление или мистика-интуитивное мироощущение и мировосприятие – это, то, что отличало индивидуума от члена общества времен тахиридов, сафаридов, саманидов и тд.

«Для пралогического мышления, - как пишет французский психолог Л.Леви-Брюле, - нет двух различных и соприкасающихся реальностей в виде физической и мистической действительности. Вся реальность предстает для него как мистическое, всякое природное или социальное явление, всякий факт жизни индивида и группы воспринимается в мистическом контексте. В таком сознании действительность не мыслится, она чувствуется бессознательным мистическим восприятием, и это чувство предполагает сильнейшую аффектацию индивида в процессе освоения им этой по сути своей первой организованной смысловой реальности архаического человека. Аффекты такого рода выражали не только чувство страха или священного ужаса, возникающего

при усвоении тех или иных табу. Здесь могут содержаться сильнейшие стимулирующие эмоции, связанные с узнаванием всего того, что является «своим», что поддерживает жизнь социальной группы и включенного в нее индивида. Важно, что мировосприятие человека аффективно, и эта аффектация не есть удивление, ужас или восторг отдельного индивида, но представляет собой мистическое миро - чувствование, охватывающее и объединяющее архаическое общество» [13, с. 29].

Прав в своих оценках Леви - Брюль Л. так как особенностью «пралогического мышления» является его «коллективный и мистический характер». «Коллективное или сборное представление» в целом передаются из поколения в поколение и «навязываются» отдельным личностям.

Кубро как «личность» попытался проповедовать членам общества идеи мистицизма, «побуждая в них, сообразно обстоятельствам, чувствам уважения» и самосохранения. Используя момент, он призывал народ к «кровавой войне» против монгольской чумы. Воспринимая реальность соответственно своему мироощущению, он занимал явно особую социальную позицию и предлагал человеку кардинально изменить свою жизненную позицию.

Для Кубро было очевидным, что истории подобного рода показывают, что в процессе трансформации и изменения социально-культурного контекста предметная практика требовала выбора метода изоляции и консервации культуры, духовных ценностей и человеческой жизни, например, посредством их же сакрализации. Именно в состоянии общественного хаоса суфийские ценности для этого подходили как никакие другие. Такое понимание соотношения ценностно-мировоззренческой позиции с реалиями общества привело Кубро к исходному пункту такого философствования, т.е. к метафизическому и иррациональному. На мой взгляд, истоки этих идей Кубро следует искать в философских мифологических, гностических памятниках, в рациональных, мистических и иррациональных учениях, в ритуалах и этике, в литургии и гимнах, в которых нередко встречались поэтические строки.

Очевидно, что трактаты последователей кубравийа – это не легкое псевдонаучное чтиво. В них раскрываются теософские таинства человеческой жизни и процессы миропорождения. При этом в них используются сложные гностические аллегории, образный мифопоэтический язык. Осознавая неопишуемость своего гносеологического опыта, кубравийа пошла не по пути апофатики, чисто отрицательного описания Абсолюта (Истинный), а по пути метафоризации описания, превращающегося в миф – символ, требующий не буквального понимания, но особой герменевтической процедуры усмотрения, обозначаемого и невыразимого через обозначающее и фигуральное. Следовательно, усвоение содержания этих трактатов требует не

поверхностного ознакомления с позиции материализма или идеализма, а серьезных интеллектуальных усилий, вдумчивости и непосредственного духовного герменевтического сотрудничества с авторами. Было бы опрометчиво пытаться опередить авторов этих книг. Тем не менее, некоторые размышления на тему гностических основ этих идей представляются здесь совершенно уместными.

Заметим, что с гностицизмом, как «неким вечным умонастроением», был знаком Наджмуддину Кубро, так как распространение гностических идей в Хорасане и Мавераннахре еще раньше способствовали греческая колонизация и эллинизация Востока, космополитизм гностицизма как такового. В отличие от ранних колоний, новые колонии, такие как Центральная Азия на территории континентального пространства эллинистической империи были своего рода вместилищем космополитического духа греческого народа. Определенное постулирование системы дуализма, астрологического фатализма и трансцендентного монотеизма произошло именно с помощью греческой концептуализации. Получив статус метафизических учений, они стали общераспространенными, и их сообщения сохранились надолго в этом регионе и могли быть адресованы всем.

Заметим, что центральным понятием и категорией в анализе сущностной характеристики концепции кубравийа как квинтэссенцией мировоззрения этой школы должна быть «инаковости». Для примера, приводим субстанции «душа», согласно Кубро, она происходит «из мира божественного», поэтому она наделена «всеми качествами Всевышнего» и не принадлежит земному миру. Она «иная», из мира света. Тем же, кто принадлежит этому миру, она представляется странной, незнакомой и непостижимой, но и этот мир, в свою очередь тоже непостижим для «иной жизни», которая появляется в нем, чтобы обитать здесь, словно в «чужой земле», далекой от ее дома. Поэтому «иную жизнь» ожидает участь чужеземца – одиночество, незащищенность и неспособность разобраться в чужой обстановке, полной неведомых ему опасностей.

Наджмуддин Кубро, придерживаясь концепции гностиков об «ином» и «не от мира» гностиков, решал эту проблему апофатически или образно. Его рассуждения сводились к следующему: «чужеземку», т.е. душе («сердцу») суждено страдать тоской по утраченной родине. Не зная дорог «чужой земли», душа странствует по ней, как потерянная; освоив же их, она забывает, что чужеземка, и теряет себя, поддаваясь соблазнам чужого мира и отчуждаясь от своих истоков.

На наш взгляд влияние гностицизма особенно хорошо прослеживается в контексте Кубро связанным, с его учением о «свете». Человек считает,

мыслитель состоит из различных частей и беспросветных, благородных и неблагородных, которые влияют на выбор человеком пути к различным целям, подчиняясь своей натуре, в зависимости от своей воли и намерений, человек или активен или пассивен на пути к своему источнику – «утраченной родине», которая является «светом».

В философии Кубравийа движение «от тьмы к свету» (иллюминативный процесс) по мнению автора рассматривается как движение «принудительное», а движение в сторону беспросветного как «естественное». Правда мыслитель при описании этого процесса не использовал ясных и четких терминов, однако, вывод автора монографии о принудительном и естественном движении имеет основания. Так согласно Кубро, на пути к источнику света (иллюминации) человек должен приложив старания, очищаясь от грязи и тьмы (то есть смерти, обмана и зла): ничто беспросветное не достигнет лучезарного, разве, что если сам очистится и осветится...и после воссоединится с ним» [14].

Утверждение, что движение к свету является принудительным, а движение к беспросветности – естественным, приводит автора к выводу, что сторонники кубравийа землю считали беспросветной (тьмой), а небо – лучезарным (светом). Таким образом, чтобы найти путь к небу требуется принудительное движение, «соединение» же человека с земными делами — это естественный процесс доступа «чужеземца» к этим делам. Как видим, для Кубро земля однозначно источник беспросветного (тьмы).

Очевидно, что в этих словах мыслителя ясно прослеживается гностическая мысль о дуализме, выражающемся, в частности, в негативной оценке тварного мира и места человека в нем. Согласно гностическим представлениям, видимый мир создан и управляется силами, изначально принадлежавшими к божественной сфере, но опавшими от нее. Миру вещества и тьмы противопоставляются «божественный мир света».

Согласно гностицизму, «небесные сферы находятся во власти враждебных Богу и человеку сил – архонтов. Их сообщество описывается как царство, возглавляемое творцом и властителем тварной вселенной, - демиургом. Власть архонтов над миром проявляется в виде законов природы и описывается как мировая судьба. Посредством этой власти архонты (руководители, правители) удерживают в заточении содержащуюся в человеке частицу божественного света, препятствуя обретению «знания» и возвращению ее в царство света. Поэтому весь тварный мир является единой системой принуждения и оценивается как «тьма», «смерть», «обман» и «зло»» [15, с. 8].

Возможно, кубравийа со многими проблемами, которые нашли свое отражение в системе философствования и метафизики гностицизма, ознакомился через учение Ибн Сино или же иллюминативной философии,

(философии озарения) Сухраварди, который являлся основоположником идеи озарения или «светоносного мира».

Понятия «светоносность», «просветленность», «высветленность» в силу своей внутренней логики предполагает, что речь идет не о чистом свете, не свете как таковом. Они предсказывают как минимум две идеи: во-первых, чего-то противоположного свету или, во всяком случае светом не являющегося, и, во-вторых, идею победы света и его преобладания над своей противоположностью.

Таким образом, в творчестве представителей кубравий отразились те вопросы, которые были предметом отдельных философских и суфийско-мистических дебатов не только в Центральной Азии, но и по всему Ближнему и Среднему Востоку. При этом необходимо учесть, что различные мировоззренческие взгляды на проблемы онтологического, гносеологического, антропологического и социального характера, первоначально формировались в лоне философского дискурса, который предопределили в какой-то мере то свободное пространство, которое стало в последствии ареной для возникновения и формирования мистических, схоластических, рациональных, художественно-поэтических и культурофилософских представлений о мире и о месте и роли человека в нем.

Как было отмечено выше, представители кубравийа не были простыми комментаторами иллюминативной философии, они безусловно внесли в них известную духовность, «смягчив их неприкрытые абстракции», и тем самым сделали их созвучными «духовным запросам» смутной эпохи. Кубравийа в недрах общественного сознания сформировали некие мистические представления, которые сначала были восприняты широчайшими народными массами, а затем осознаны ими как своя неотъемлемая собственность. Укрепление в общественном сознании этих идей обрекло на полную неудачу борьбу государственной теократической машины и нормативного богословия с кубравийа.

Итак, центральным понятием и конечным актом трансформации сознания индивида в кубравийа тесно связан с гносеологическим аспектом его духовной деятельности. Гносеология (познание) в системе кубравийа на конечном этапе пути смыкается с онтологией, и в итоге все три слоя реальности – эмпирический, предметно-категориальный, трансцендентный, образуют триединое начало восприятия мира.

Другими словами, доктрина кубравийа, как конкретная трансцендентальная деятельность, направлена на трансформацию индивида и тем самым замены социокультурного кода социума на приобретение им чувства – понимание истинной реальности – конкретно – образной реальности истины как бытия

сущего. Для достижения этого кубравийа ставила задачу гносеологического поиска ноумена, находящегося за границами или пределами эмпирических явлений.

Для реализации данной доктрины, которая, в конечном счете, приводит человека к совершенству, адепт должен пройти путь («сулук») для того, чтобы сбросить завесу, скрывающую «Я» адепта от Истины, воспринять изливающуюся истинную энергию, (света, иллюминации) трансформироваться или погрузиться в неразделенное единство с Истиной. Заметим, что «путь очищения», в качестве практического метода, в доктрине кубравийа призван «вести» ищущего по пути размышлений, чувств и действий последовательно через все «стадии» (махарат), в едином сочетании с психологическим опытом, называемом «состояниями», чтобы адепт ощутил Истину [16, с. 17].

Таким образом, с учетом вышесказанного возникает вопрос об актуальности, необходимости и нужности изучения творческого наследия ордена кубравийа в наш XXI век – век техногенной цивилизации, интенсивного роста влияния молекулярных технологий на изменения жизни на планете и антропологического поворота в повременной науки, философии, экономики, политики и т.д. Отмечу, что такая необходимость была, есть и будет, так как:

Во – первых, историю, тем более историю духовного развития народа не выбирают, и никто не имеет моральное право, почувствовав некую «ущербность» по отношению к ней, искажая ее, считать ее ненужной, и терроризирующим духом.

Во – вторых, неопределенность и альтернативность исторического развития ставит перед человечеством необходимость оглядываться и задуматься, что же происходит с человеком и человечеством, куда идет нынешняя цивилизация.

В – третьих, крупные социальные потрясения, угрожающие самому факту существования человеческого рода, настоятельно требует новых путей социокультурного развития человечества, выработки новых ценностей, новой мировоззренческой системы координат, призванных обеспечить стратегию выживания человечества.

В – четвертых, Осмысление модели будущего устройства общества как техногенной и информационной цивилизации, развивающийся в гармонии с природной средой – это вероятно одна из центральных стратегических задач, стоящая перед философской мыслью.

В – пятых, мудрость в форме логоса и этоса является матрицей культивирования разума человека, его очеловечивания.

Ведь философы оправдывают, составляют псалмы и гимны в честь вечного и в этом видят свое призвание и предназначение. Культура мышления и

мышление культуры являются основой «идеального порядка» духовной и материальной культуры любой нации, в том числе и таджиков.

И наконец, в – шестых, сегодня ученые самой различной специализации приходят к выводу, что с наступлением новой эры в истории нашей планеты, и вступлением земной цивилизации в новую техническую фазу своего роста, которую можно охарактеризовать как сознательную эволюцию эволюции, необходимы сближение естественных и гуманитарных наук, интеграция всех сторон человеческой деятельности, все более зримо проявляющих себя как аспекты единого процесса фундаментальных изменений.

Очевидно, что современный историческо-эпохальный период – это не просто очередной новый век, новое тысячелетие, а качественно и существенно иной этап планетарной эволюции – становление метакультурной и общечеловеческой глобальной цивилизации, которое ставит мировое сообщество перед необходимостью активного и осознанного участия в едином сложном и противоречивом процессе антропосоциотрансформации.

Как утверждают многие ученые, интеграция всех сторон человеческой деятельности и процесс развития человечества должны происходить на основе объединения знаний, взаимодействия самых современных западных технологий (нанотехнологий) внешних и восточных технологий внутреннего преобразования человека. Сохранение специфики и уникальности всего того, что было накоплено человечеством в ходе своей долгой истории будет залогом «выживания» общечеловеческих ценностей перед новыми глобальными явлениями. Именно, исходя из этого, ряд современных исследователей определяют синергетику не только как междисциплинарную, нелинейную науку, где сближаются естественнонаучные и гуманитарные знания, но и как диалог, встречу науки и религии, рационализма и иррационализма, культуры и цивилизации, Запада и Востока. В настоящее время значительную роль в этом движении играет «трансперсональная психология», выступая интеллектуальным лидером и интегратором этого движения. Научная парадигма трансперсональных психологов становится одним из главных претендентов на раскрытие сакраментальной основы мистического и эзотерического. Данное течение, сравнительно недавно возникшее в США, все больше претендует на роль «новой философии человека». Исходным постулатом этой философии является то, что психология и психотерапия должны быть направлены не на изучение отдельных проявлений психики человека, а на осмысление природы человека в целом – в широком мировоззренческом контексте, основанном в значительной степени на построениях нанотехнологий, квантовой физики и восточной антропологии. Мистическая практика в данном направлении выступает не только как объект

исследования ученых Запада, но и как объект соотношения и сопряжения, ориентира движения науки и развития человека.

В этом сложном и противоречивом процессе «трансперсональная психология», получая все конструктивное и полезное из науки, отбрасывает ненужные элементы и направляет свой интерес на мистический опыт разных духовных традиций Востока, в том числе и суфизма. Очевидно, что некоторые признаки «мистического ренессанса». Ученые Запада давно поняли, что от этого духовно-ментального феномена нельзя отмахнуться, списать его на религиозность, иррациональность, ограниченность и заблуждения «превратного сознания». Со стороны этих ученых со всей серьезностью звучат декларации о том, что «мистическое мироведение и психотехники» продуцирования «мистического опыта» могут быть полезными для разработки новой научной парадигмы, правильной экологической и демографической политики, стратегии сохранения человеческого рода на Земле, для развития и совершенствования современной бездушной техногенной цивилизации.

Ученые утверждают, что с помощью трансперсональной психологии мистической трансформации сознания, современный человек может перейти от привычного рационального гнозиса к иррациональному духовному центру своего «Я» посредством мистического опыта предполагая возможность «контакта» с трансцендентной реальностью. Это продиктовано личностным поиском, который стимулирован девальвацией духовных, нравственных и традиционных ценностей современного общества и стремлением человека к философскому самоопределению, самосовершенствованию и самопознанию. Не исключено, что феномен мистицизма посредством самопознания и самосовершенствования индивида, доминируя главным образом в форме пантеистически обоснованной стратегии «духовного пробуждения» человека, в современном техногенном и информационно-космическом веке решает многие его экзистенциальные проблемы. Развивая мистические самосознание, человек сможет реализовать своими внутренними силами антропологическую утопию, устраняющую все его жизненные проблемы и гарантирующую ему душевное умиротворение и гармонии с миром.

Безусловно, все это заставляет представителей общественных и гуманитарных наук-философов, культурологов, историков и социологов, психологов и психиатров, не говоря уже о собственно религиоведах, тщательнее и более строго исследовать мистицизм как явление, которое уже не утаивает от постороннего взора разнообразную и многоцветную палитру своих проявлений, а напротив, разворачивает ее во всей полноте.

Итак, фрагментарно рассматривая конкретный философский материал в исследовании по проблемам мистицизма в ордене Кубравийа, можно прийти к

выводу, что то, что кажется нам непонятным, таково вследствие отличия мистического способа мышления от нашего. Он кажется читателю непонятным, так как не включается в его логику, то есть формальную логику. О таких различиях свидетельствует и история науки – к примеру, мысли А. Эйнштейна о движении, пространстве, времени могли бы показаться очень странными и непонятными И. Ньютону. И, тем не менее, между ними существует точка перехода (одного в другое). И в философии также существует диалог, помогающий выяснить отличие одной философской культуры от другой. И когда исследователь, изучая какой-либо философский этап, так или иначе, сталкивается с чем-то странным и непонятным, нужно признать, что он столкнулся с другой философской логикой, другое мироощущение. Обнаружение такого непонятного с его позиции заставляет его задуматься над особенностью чужого стиля философствования, особенно при решении кардинальных философских проблем. Признание одновременного существования философских систем разных культур и периодов (при изучении истории философии) и их диалога - еще один путь к верному пониманию прошлого и духовных явлений современного мира.

Безусловно, современный исследователь истории отечественной философии должен сознательно и целенаправленно уйти от стереотипной формы изучения истории философской мысли нашего народа и это, на мой взгляд, удачная демонстрация того, как такой тип мышления и сознания в истории персидско-таджикской философии создает возможность определить глубоких антологических эпистемологических и антропологических оснований и сущностей гностического суфизма в истории философской мысли.

Литература

1. Яковенко Б.В. Мощь философии. Историческое самоутверждение философской мысли // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение/ Сост. П.В. Алексеев. – М.: Политиздат, 1990.
2. Ильин И.А. Философия и жизнь//На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение/ Сост. П.В. Алексеев. – М.: Политиздат, 1990.
3. Гусейнов А.А. Приветствие// Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. – М.: Прогресс – Традиция, 2010.
4. Рассел Б. Искусство мыслить. М.: Идея – Пресс. Дом интеллектуальной книги, 1999;
5. Эйхельберг Г. Человек и техника. М., 2000; Тоффлер О. Столкновение с будущим. М., 1998; Хабернас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2002 и др.
6. Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре// Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой любви 2-е изд. Париж 1969-С.249
7. Дурач Т.Б. Есть ли прогресс в истории философии? // Философия в диалоге

- культур: материалы Всемирного дня философии. – М.: Прогресс – Традиция, 2010 - С. 102.
8. Библер В.С. Культура. Диалог культур// Библер В.С. На гранях культуры. М.; 1999. – С.224.
 9. Rockmore I., Pокмо Т., Kant and Idealism.
 10. Назарли М.Д. Два мира восточной миниатюры. М.: 2006. Шамили Г.Б. Классическая музыка Ирана: правила познания и практики. М.: 2007.
 11. Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур//Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур. 2010.
 12. Лукашев А.А. Освобождаясь от ущербности//Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. – М.: Прогресс – Традиция, 2010.
 13. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика – Пресс, 1994
 14. Кубра Наджмуддин. Фавоих-ал-джамал ва фавотех-ал-джалал.
 15. Смирнов А.В. Светоносный мир: логико-смысловой анализ оснований философии ас-Сухраварди.
 16. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе.

УДК 140.8

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСТОКА И ЗАПАДА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Султонзода М.О.

*Бохтарский государственный университет имени Н. Хусрава
(г. Бохтар, Республика Таджикистан)*

Аннотация. В статье рассматриваются общие закономерности общности, различия проблематики философии, основы развития философской мысли Востока и Запада. Автор отмечает, что закономерностью развития философии Востока и Запада является осмысление космологических проблем и личностного бытия человека. Раскрытие этих проблем всегда свидетельствует об определенных мировоззренческих ориентирах того или иного философа или философской мысли.

Ключевые слова: философия, общественное сознание, древний мир, истинное знание, иерархическая система, познание, религия, логика, эстетика.

PHILOSOPHICAL AND WORLDVIEW FEATURES OF THE EAST AND WEST: COMPARATIVE ANALYSIS

Султонзода М.О.

*Bokhtar State University named after N. Khusrav
(Bokhtar, Republic of Tajikistan)*

Annotation. The article examines the general patterns of community, the differences in the problems of philosophy, the basis for the development of philosophical thought in the East and West. The author notes that the pattern of development of the philosophy of the East and the West is the understanding of cosmological problems and the personal existence of man. The disclosure of

these problems always indicates certain ideological guidelines of a particular philosopher or philosophical thought.

Keywords: *philosophy, social consciousness, the ancient world, true knowledge, hierarchical system, cognition, religion, logic, aesthetics.*

Какие существуют общие закономерности проблематики философии Востока и Запада? Заметим, что развитие философии на Востоке и Западе при всей ее самобытности и специфичности имеет ряд общих закономерностей:

Во-первых, философская мысль и на Востоке, и на Западе зарождается в лоне мифологии как изначальной формы общественного сознания. Для мифологии характерна синкретичность, неспособность человека выделить себя из окружающей среды и объяснить явления на основе естественных причин. Она объясняет мир и все явления в нем действием богов и героев. Но в мифологии впервые в истории человечества ставится и ряд собственно философских вопросов: как возник мир и как он развивается; что такое жизнь и смерть и другие [1, с. 28].

Во-вторых, философия Запада и Востока зарождается как форма общественного сознания с возникновением классового общества и государства. Так, возникновение философии в Древней Индии относится примерно к I тыс. до н. э., когда на ее территории стали формироваться рабовладельческие государства. В Китае философия возникает в VI-V вв. до н. э., когда там начался процесс классового расслоения общества. Античная философия в Греции возникла в городах-государствах («полисах») на рубеже VII—VI вв. до н. э. сначала на западном побережье Малой Азии, затем — в греческих городах острова Сицилии и, наконец, в Греции — в Афинах (V в. до н. э.) и была связана с возникновением и развитием классового, рабовладельческого общества, которое создавало условия для расцвета культуры древнего мира [1, с. 28].

В-третьих, философия Запада и Востока обращена к общечеловеческим ценностям. Она исследует такие явления, которые человека волнуют всегда: «Как хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо поступать» [1, с. 28].

И восточная и западная философия древнего мира интересовались проблемами добра и зла; прекрасного и безобразного; справедливости и несправедливости; дружбы, любви и ненависти; счастья, наслаждения, страдания и др.

В-четвертых, закономерностью развития философии Запада и Востока является осмысление космологических проблем и личностного бытия человека. Раскрытие этих проблем всегда свидетельствует об определенных мировоззренческих ориентирах того или иного философа или философской школы [1, с. 29].

В-пятых, методологическая значимость является общей закономерностью развития философии Запада и Востока, поскольку и той и другой свойственно стремление к научному поиску истинного знания. С помощью философских учений, концепций, идей осуществляется анализ самых различных явлений, даются практические рекомендации. В этом отношении для Востока показательно конфуцианство с его строгой иерархической системой. В западной философии это греческие философы-софисты, которые вошли в историю философии под названием учителей мудрости и красноречия [1, с. 29].

Каковы различия философской проблематики Запада и Востока? Они заключаются в следующем:

Первое: в отличие от философии Запада философия Востока сконцентрировала свое внимание на проблеме человека, причем рассматривает проблему человека с точки зрения практики. Философия Запада является многопроблемной: она исследует натурфилософские, онтологические, гносеологические, методологические, эстетические, логические, этические, политические, правовые проблемы. Западная философия обращается к человеку чаще не через его практическое бытие или этикет, а предлагает ему общие принципы бытия и познания [4].

Второе: восточная философия развивается в тесном взаимодействии с религией: зачастую одно и то же философское течение предстает и как собственно философское, и как религиозное. Примеры тому брахманизм, индуизм, буддизм, конфуцианство. Западная же философия более привержена научной методологии и отмежевывается от религии [3].

Философские учения Запада в эпоху древнего мира не превратились ни в одну из мировых религий. Более того, в западной античной философии, прежде всего в сочинениях Демокрита, Эпикура, Лукреция Кара и других философов, довольно сильна атеистическая тенденция.

Третье: разработка категориального аппарата в западной и восточной философии также содержит свою специфику. В Восточной философии органически воспринимаются многие категории, предложенные мифологией [4].

Западная философия в большей мере оперирует традиционно философскими категориями: движение, противоположность, единство, материя, сознание, пространство, время, мир, субстанция и др.

Четвертое: различия в решении проблем познания. В западной философии познание рассматривается не только как эмпирическое, чувственное и рациональное, но и как логическое, т. е. дается разработка проблем логики. Большой вклад в их решение внесли Сократ, Платон и особенно Аристотель [3].

В восточной философии фактически проблемой логики занималась лишь индийская школа ньяя (санскр. буквально — правило, рассуждение, логика). Ньяя подчеркивала важность умозрения для решения философских проблем [4].

Пятое: социальная философия древнего мира обращается к проблемам государства, закона, труда, управления, войны и мира, желаний, интересов, власти, имущественного деления общества. При этом в западной (древнегреческой и древнеримской) философии содержится более широкий спектр проблем. Да и их рассмотрение отличается от рассмотрения в восточной философии. В социальной философской проблематике античности преобладает этическая тематика. Так, в одних только «Диалогах» Платона даются определения понятий судьбы, старости, добродетели, разумности, справедливости, терпеливости, хладнокровия, совестливости, свободы, скромности, порядочности, великодушия блага, миролюбия, легкомыслия, дружбы, благородства, веры, здравомыслия и др. [2].

Ценным при рассмотрении этих социально-философских проблем является обращение к человеку в его единстве с обществом.

В восточной философии рассматриваются проблемы «вселенского человека», общечеловеческих ценностей. Так, в частности, в китайской философии Конфуций стремился показать необходимость иерархии социальных структур, субординации людей. Много внимания уделяется в восточной философии проблеме закона, отношения народа и правителя.

Таким образом, вся духовная цивилизация Востока несет в себе обращение к бытию личности, ее самосознанию и самосовершенствованию через уход от материального мира, что не могло не сказаться на всем образе жизни и способах освоения всех ценностей культуры, истории народов Востока [4].

Духовная цивилизация Запада оказалась более открытой изменениям, поискам истины в различных направлениях, в том числе атеистическом, интеллектуальном, практическом [2].

Непредвзятый анализ показывает, что хотя различия между восточной и западной философией существуют, они не являются чрезмерными. Многие знатоки философии считают, что нет как таковой западной или восточной философии. Нет единого "духа" западной или восточной философии, который определялся бы характером соответствующих народов. Говорят, что западная философия рациональна, научна, натуралистична, ориентирована на прогресс и активную преобразующую деятельность, а восточная философия религиозна, мистична, интуитивна, нацелена на эстетико-этическую просвещенность. Но детальное сопоставление философских воззрений Запада и Востока всякий раз показывает, что введенные различия имеют не регионально ограниченный, а универсальный характер. Так, мистик - это универсальная фигура. В

средневековой философии и ее современных модернизациях мистики достаточно; иначе говоря, мистика характерна не только для индийских философских систем. В то же время, индийские и китайские философы много занимались изучением логических вопросов, отнюдь не всегда проигрывая в этом своим коллегам с Запада [5].

В итоге можно заключить, что в философском отношении Запад интересен Востоку, а Восток Западу. Былой обособленности нет больше места. В своем единстве они призваны сформулировать планетарное философское мышление будущего [1]. Более того формула «Запад есть Запад, Восток есть Восток» в наше время претерпевает изменение и звучит так: «Нет Востока без Запада и нет Запада без Востока».

Литература

1. Восток и Запад в мировом историко-философском процессе (Материалы «круглого стола») // Философские науки. – 1988. - №7.
2. Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: В 2-х т. / Б. Рассел. – Новосибирск, 1994.
3. Реале, Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4-х т. / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб., 1994 – 1997; Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург – Бишкек, 1997.
4. История восточной философии: Учебное пособие. – М., 1998.
5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995.

УДК 101.9

НАҚШИ НИЗОМУЛМУЛКИ ТЎСЌ ДАР МУКОЛАМАИ ФАЛСАФАИ ШАРҚ ВА ҒАРБ

Ширинзода А.

Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айни

(ш. Душанбе, Ҷумҳурии Тоҷикистон)

E-mail: ayubchon.shirinov.90@mail.ru

Аннотатсия. Дар мақола таъсир ва омезиши фарҳанг, илм ва фалсафаи Шарқу Ғарб дар асрҳои XI-XII мавриди таҳқиқу омӯзиши қарор гирифта, нақши Низомулмулк дар густариши он нишон дода шудааст. Муаллиф кӯшиши намудааст, доир ба густариши илму фарҳанг дар Константинопол (Истамбул) маълумот дода, таъсири онро дар мамлакатҳои Шарқ ва рушди илму фарҳанг ва фалсафаи Шарқ ва таъсири онро ба мамлики Ғарб нишон диҳад. Инчунин, дар мақола доир ба мавқеи мадрасаҳои Низомия маълумот дода шуда, зикр гардидааст, ки донишгоҳҳои маъруфи дунё, ба монанди Болония ва Оксфорд, зери таъсири мадрасаҳои Низомия ташаккул ёфтаанд.

Калидвожаҳо: Шарқ, Ғарб, Константинопол, Низомулмулк, императории Бизонс, Низомия, салтанати Салҷуқиён.

РОЛЬ НИЗАММУЛМУЛКА ТУСИ В ДИАЛОГЕ ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Ширинзода А.

*Таджикский государственный педагогический университет имени С. Айни
(г. Душанбе, Республика Таджикистан)*

Аннотация. В статье исследуются влияние и слияние культуры, науки и философии Востока и Запада в XI-XII веках и показывается роль Низамулмулька в ее расширении. Автор попытался дать информацию о расширении науки и культуры в Константинополе (Стамбул), показать ее влияние в странах Востока и развитие науки, культуры и философии Востока и ее влияние на страны Запада. Также в статье представлена информация о положении медресе Низами и упоминается, что известные университеты мира, такие как Болонья и Оксфорд, развивались под влиянием медресе Низами.

Ключевые слова: Восток, Запад, Константинополь, Низамулмульк, Византийская империя, Низамия, Сельджукское царство.

THE ROLE OF NIZAMMULMULK TUSI AND THE PHILOSOPHICAL DIALOGUE OF EAST AND WEST

Shirinzoda A.

*Tajik State Pedagogical University named after S. Aini
(Dushanbe, Republic of Tajikistan)*

Annotation. The article explores the influence and fusion of culture, science and philosophy of East and West in the 11th-12th centuries and shows the role of Nizamulamulk in its expansion. The author tried to give information about the expansion of science and culture in Constantinople, to show its influence in the countries of the East and the development of science, culture and philosophy of the East and its influence on Western countries. The article also provides information about the situation of the Nizami madrasah and mentions that famous universities in the world, such as Bologna and Oxford, developed under the influence of the Nizami madrasah.

Keywords: East, West, Constantinople, Nizamulmulk, Byzantine Empire, Nizamia, Seljuk kingdom.

Асрҳои XI-XII давраи рушди муносибатҳои феодалӣ дар Шарқ ва Ғарб ба ҳисоб мерафт. Бо вучуди мушкилиҳои зиёди иқтисодии аҳоли ва кашмакашҳои сиёсии байни ҳокимон яке аз заминаҳои асосии рушди фарҳанги башарӣ ва ташаккули илму фалсафа маҳз ҳамин давра ба ҳисоб меравад. Зеро дар ин замон дар мамолики Шарқ, ки зимони давлатдорӣ ба дасти сулолаи Салҷуқиён буд ва идораи ин мамлакати паҳноварро Низомулмулк-вазири Салҷуқиён бар уҳда дошт, барои ташаккули илму маориф то андозае сахми худро гузоштааст. Рушди илму дониш дар мамолики Шарқ ва андешаву тадқиқоти илмию фалсафии онҳо ба мамолики Ғарб бетаъсир буда наметавонист.

Дар ин вақт дар мамолики Ғарб давлати пуриқтидор империяи Руми Шарқӣ ё императории Бизонс маҳсуб ёфта, маркази он шаҳри Констатинопол (Қустантания) буд. Констатинопол мавқеи ҷойгиршавии мусоид дошта, он дар байни қитъаҳои Осиё ва Аврупо ҷой гирифтааст. Аз ин ҷиҳат барои рушди муносибатҳои тиҷоративу иқтисодӣ созгор буда, яке аз сабабҳои асосии бештар рӯ овардан ба ҳаёти маданӣ мавқеи географии он шинохта шудааст.

Лозим ба ёдоварист, ки императори Рум Константин соли 330 пойтахти мамлакати худро ба соҳили Босфор кӯчонида, ба он Рими нав номгузорӣ кард, вале бо мурури замон ба худ номи “шаҳри Константин- Константинопол”-ро гирифт[1, с.1328]. Константинопол яке аз шаҳрҳои марказии императории Бизонс буда, бо ба роҳ мондани корҳои бузурги сохтмонӣ, афзоиши аҳоли, рушди ҳунармандиву савдо ва бунёди марказҳои маъмуруву сиёсӣ, илмиву маданӣ ва фарҳангӣ ба яке аз шаҳрҳои калонтарин дар Аврупо ва шарқи наздик табдил ёфт. Инчунин, дар ин шаҳр дар аҳди Константин ибодатгоҳҳои насронӣён ба монанди Софияи муқаддас, Иренаи муқаддас, Ақокияи муқаддас бунёд карда шуданд, ки ин аз рушди фарҳангу маданият дар Константинопол гувоҳӣ меод.

Муборизаҳои сиёсӣ ва ҷангу низоъҳо байни манотиқи Шарқ ва Ғарб хеле барвақт ба вучуд омада, байни форсҳо ва империяи Византия задухӯрдҳои шадид ба амал меомад. Дар асри VII арабҳо барои ба зерӣ итлоати худ нигоҳ доштани ин сарзамин юришҳо анҷом дода, қисме аз ин сарзамини империяи Бизонсро мутеи худ намуданд.

Дар давраи ҳукмронии сулолаи Македония империяи Бизонс ба қудрати пешина баргашта, то як андоза мавқеашро мустаҳкам намуд ва шаҳри Константинопол ҳамчун маркази фарҳангиву маъмурӣ ва сиёсии манотиқи Ғарб нақши устувор дошт. Дар давраи ҳукмронии ин сулола Қустантания ба маркази бузурги тиҷоратӣ табдил ёфта, дар байни кишварҳои Аврупо ва Осиё нақши асосиро мебозид.

Дар охири асри XI ва ибтидои асри XII дар императории Бизонс муносибатҳои феодалӣ вусъат ёфта, заминдорӣ калон ба вучуд омад. Ба амалдорони давлатӣ ва ҳарбӣ ҳадя кардани замин (прония), ба расмӣ даромад [2]. Айнан ҳамин навъи муносибатҳои феодалӣ дар мамлики Шарқ пештар аз ин вучуд дошт ва ҳадя кардани заминҳо ба амалдорон бо номи иқтоъ ривож ёфта буд. Аз ин рӯ, ба чунин ҳулоса расидан мумкин аст, ки перонияи Императории Бизонс таъсири бевоситаи иқтоъ ва иқтодорӣ дар мамлики Шарқ ба ҳисоб меравад.

Дар ин давра Константинопол маркази маърифатии Бизонс ба гардида буд ва дар асри IX дар Константинопол мактаби олии Мангвар ташкил ёфт, ки дар он баробари илми фикҳ илмҳои ғайридинӣ низ омӯхта мешуд. Аз асри XI дар Бизонс ба таълими математика ва тибби арабу аҷам, тарҷумаи асарҳои бадеии халқҳои Шарқ таваҷҷуҳи бештар зоҳир мегардид.

Дар ин давра сулолаи туркони Салҷуқӣ дар кӯтоҳтарин фурсат муваффақиятҳои бузурги сиёсӣ ба даст оварда, ҳудуди музофоти худро аз ҳисоби забти мамлакатҳои атроф васеъ менамуданд. Салҷуқӣён сараввал мамлакатҳои ҳамсояро мутеи худ намуда, сипас, бо мақсади мустаҳкам кардани

равобити сиёсӣ бо хилофати Аббосиён роҳ сӯи Бағдод пеш мегиранд. Пас аз он бо дастури халифа ҳалли тамоми корҳои сиёсии Бағдод ба уҳдаи Алпарслон гузошта мешавад ва дар масҷидҳои Бағдод ҳангоми хондани хутба номи ӯ зикр мегардад [3, с.117].

Сипас, Салчуқиҳо ҳучумро ба самти императории Бизонс оғоз намуда, як қатор шаҳрҳоро зерӣ тасарруфи худ дароварданд. Муборизаи ҳалқунанда байни туркони Салчуқӣ ва императории Бизонс дар соли 1071 ба амал омад, ки дар натиҷа Салчуқиён ғолибият ба даст оварданд ва ғанимати зиёдеро соҳиб гаштанд. Баъдтар императории Бизонс мутеи онҳо гардид.

Қобили тазаккур аст, ки замони ҳукмронии Туғрал (1040-1063), Алпарсон (1063-1073) ва Маликшоҳ (1073-1092) пуршукухтарин айёми давлатдорӣ хонадони Салчуқиён ба ҳисоб рафта, тамоми сарзаминҳои Осиёи Ғарбиро, ки арзаш аз Қошғар то Байтулмуқаддас ва тӯлаш аз наздикии Қустантания то дарёи Ҳиндро дар бар мегирифт, зерӣ идораи худ қарор дода буданд. Запарожетс менависад, ки ба ҳаёти империяи бузурги Салчуқиён қаламрави мамлакатҳои кунунии Тоҷикистон, Ўзбекистон, Қирғизистон, Туркменистон, як қисми Қазоқистон, Афғонистон, Эрон, як қисми Покистон, Арманистон, Озарбойҷон, Гурҷистон, як қисми мамлакатҳои Кавкази шимолии Россия, як қисми Туркия, Ироқ, Сурия, Урдун, Лубнон, Исроил, Аморати Муттаҳидаи Араб, Қатар, Қувайт, як қисми Арабистони Саудӣ, Яман дохил мешуданд [3, с.142]. Салтанати Салчуқиён, ки масоҳати калонеро дар бар мегирифт аз баракати роҳбарии фозилонаи Низомулмулк ба яке аз давлатҳои бузурге, ки аз лиҳози сохтори давлатдорӣ ва таҳкими қудрати сиёсӣ шабеҳи давлати Сосониёни Эрон буд, табдил ёфт [4, с.58]. Лозим ба ёдоварист, ки ҳамаи ин пешравиҳо дар салтанати Салчуқиён бо шарофат ва ҳидоятҳои вазири донишманди ин сулола-Ҳоҷа Низомулмулки Тусӣ мебошад.

Низомулмулк ҳамчун вазири дар баробари таваҷҷӯҳ ба масъалаҳои гуногуни сиёсӣ, инчунин ба масоили иҷтимоӣ низ бетараф набуд. Ӯ пеш аз ҳама барои раванқ додани илму дониш диққати махсус зоҳир намуда, машхуртарин ва маъруфтарин муассисаи замони худ- мадрасаҳои “Низомия”-ро бунёд намуд. Бояд ёдовар шуд, ки мадрасаҳои Низомия яке аз беҳтарин марказҳои таълимии замон буда, дар он маъруфтарин олимони давр ба мисли Абуисҳоқи Шерозӣ, Абӯҳомид Муҳаммади Ғазолӣ, Муҳаммади Ҷувайнӣ ва дигарон ба таълиму тадрис машғул буданд. Маҳз фаъолияти ин мутафаккирони барҷастаи замон боис гардид, ки илму ҳикмат ва фалсафа дар ин давр то андозае ташаккул ёбад.

Низомия яке аз қадимтарин мадрасаҳои мебошад, ки устодону донишандӯзон аз рӯи тартибу низоми муайян фаъолият менамуданд ва тамоми шароити имкониятҳои зарурӣ муҳайё карда шуда буд. Барномаи таълимиаш

бошад, ба акидаи Б. Ғафуров, дар баробари аз ёд кардани Қуръону ҳадисҳо ва дигар риштаҳои улуми динӣ, инчунин илми ҳуқуқ, забон ва адабиёти араб, риёзиёт ва амсоли инро низ дарбар мегирифт [5, с.399]. Шояд, дар мадрасаҳои Низомия таъсири бевоситаи низоми таълиму омӯзиши илми импературии Бизонс ба мушоҳида мерасид, вале, бояд қайд кард, ки мадрасаҳои Низомия шакли нисбатан ташаккулёфтаи маркази омӯзишӣ на дар Шарқи исломӣ, балки дар тамоми мамлакатҳои Шарқ ва Ғарб ба ҳисоб мерафт. Зеро ба омӯзиши илму фарҳанг дар мамолики Шарқ хеле барвақттар таваҷҷӯҳ зоҳир гардида, дар давраи салтанати Салҷуқиён фарҳаг, илм ва фалсафаи Шарқ бо Ғарб омезиш ёфт.

Мадрасаҳои Низомия намунаи барҷастаи қонуни омӯзишии даврон ба ҳисоб рафта, ба андешаи Муҳаммад Ҳусайни Рӯёҳӣ мадрасаи Низомия яке аз қадимтарин муассисаҳои таълимию илмӣ дар ҷаҳон маҳсуб меёфт ва донишгоҳи қадимтарини Аврупо-Солернои Итолиё аз таъсироти он ҳолӣ набудааст [6]. Инчунин, донишгоҳҳои Болония ва Оксфорд, ки имрӯз шуҳрати ҷаҳонӣ доранд, дар охири асри XI ва ибтидои асри XII таъсис ёфтанд, аммо мадрасаҳои Низомия бошад пештар аз онҳо.

Мусаллам аст, ин мадрасаҳо, ки таъсиси онҳо бо таваҷҷӯҳ ба авомили ҳоси мазҳабӣ ва сиёсӣ сураат гирифта, аз оғози таъсис то наздик ба се аср дар мамолики Шарқи исломӣ, ба вижа қаламрави Салҷуқиён ва Хилофати Аббосӣ, дар масоили сиёсӣ муноқишаҳои мазҳабӣ таъсиргуздор буд. Мадрасаҳои Низомия сарфи назар аз ҷанбаҳои илмӣ ба хоҳири диққати махсус ба барномаҳои мазҳабӣ, баҳсу мунозираҳои динӣ инчунин, таваҷҷӯҳи махсус ба толибилмону донишмандон ва ҷалби диққати арбобони давлативу мардумони одӣ ба зудӣ ҷунон шуҳраташ оламгир гардид, ки қиблаҳои уламову фуқаро ва оммаи халқ дар қаламрави Салҷуқиён ва хилофати Аббосиён шуд. Илова бар ин, назм ва тартиботи ҳосе, ки барои интиҳоби мударрисони ин мадрасаҳо вучуд дошт ва натиҷаҳои назарраси он барои осудагии иҷтимоии аҳли илм барои омма аён буд боиси машҳуртар гардидани он шуд.

Низомулмулк бо таъсиси мадрасаҳои Низомия тавонист дар рушди илму фалсафа дар мамолики Шарқ ва таъсири он ба фалсафаи Ғарб ҳиссаи арзандаи худро гузорад.

Адабиёт

1. Луғатномаи Деххудо (ҳарфи қоф). С. 1328.
2. Манбаи интернет: <https://tg.wikipedia.org/wiki>
3. В.М. Запарожец. Селджуки. Москва 2011.
4. Шамолов А.А. Ҳуҷҷатулислом Ғазолӣ: андешаҳои иҷтимоӣ ва сиёсӣ.
5. Ғафуров Б. Тоҷикон: Таърихи қадимтарин, қадим, асрҳои миёна ва дарви нав. Душанбе: Дониш, 2008.
6. Ensani.ir/fa/artile/download/10756

ПАТРИОТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ МОЛОДЕЖИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Шоисматуллоева З.Ш.,¹ Одинамамадова Н.Е.²

¹Российско-Таджикский (Славянский) университет

(г. Душанбе, Республика Таджикистан)

²Высшая школа социально-гуманитарных наук Российского экономического
университета имени Г.В. Плеханова

(г. Москва, Российская Федерация)

Аннотация. Статья посвящена проблеме национальной идентичности и патриотизму как социокультурному феномену, а также рассматриваются патриотические ценности и их роль в формировании национальной идентичности. Автор подчеркивает, что сегодня в процессе изменяющегося мира проблема патриотического воспитания таджикской молодежи приобрела общенациональный характер. Всё это связано с тем, что в период трансформации общества изменились ценностные ориентации, отношение к патриотизму и патриотическому воспитанию.

Ключевые слова: национальная идентичность, патриотизм, культура, социализация, ценности.

PATRIOTIC VALUES AND NATIONAL IDENTITY OF YOUTH IN MODERN SOCIETY

Shoismatulloeva Z.Sh.,¹ Odinamamadova N.E.²

¹Russian-Tajik (Slavic) University

(Dushanbe, Republic of Tajikistan)

²Higher School of Social Sciences and Humanities of the
Russian Economic University named after G.V. Plekhanov

(Moscow, Russian Federation)

Annotation. The article is devoted to the problem of national identity and patriotism as a sociocultural phenomenon, and also examines patriotic values and their role in the formation of national identity. The author emphasizes that today, in the process of a changing world, the problem of patriotic education of Tajik youth has acquired a national character. All this is due to the fact that during the period of transformation of society, value orientations, attitudes towards patriotism and patriotic education have changed.

Keywords: national identity, patriotism, culture, socialization, values.

Среди актуальных проблем современной теории и практики социальных наук одно из особых мест занимает вопрос патриотизма. Тем более, в политической жизни суверенного Таджикистана данная проблема играет особую роль. Известно, что патриотизм как социально-политическое явление всегда играл важную роль в политическом сознании людей.

Сегодня в процессе изменяющегося мира проблема патриотического воспитания таджикской молодежи приобрела общенациональный характер. Всё это связано с тем, что в период трансформации общества изменились ценностные ориентации, отношение к патриотизму и патриотическому

воспитанию. Большая часть молодежи и граждане республики оказались в условиях вакуума идеологии, поэтому данная проблема превратилась в государственную проблему.

В нашем обществе существуют отрицательные факторы, препятствующие процессу формирования патриотизма. События последнего времени все более подтверждают очевидность утраты нашим обществом некоторых особенностей ценностей традиционного патриотического воспитания. Следовательно, значение воспитания патриотизма и гражданственности народа страны возрастает многократно. Вопросы патриотизма и национальной идентичности исследованы широко и на разных уровнях. Феномен патриотизма довольно часто встречается среди множества исследований. Необходимо отметить, что будущее страны напрямую зависит от того, насколько целенаправленными и эффективными будут принимаемые сегодня меры по воспитанию патриотизма и национальной идентичности среди молодежи. Именно нацеленность на социальную востребованность молодежной генерации, осознание студентами людьми своей «нужности», резко повышает результативность и воздействие на общественное сознание, самовоспитание и самосовершенствование. Именно этому будет посвящено наше исследование. Патриотизм берет свое начало в еще далеком прошлом. Данный феномен, как цельное социальное явление впервые образуется в Древней Греции, где патриотические ценности были присущи героям в учениях Пифагора, Гесиода и Гераклита [3].

В своем детище «О разделении труда» Э. Дюркгейм определяет патриотизм как социальный факт, который определяет национальные границы. Патриотизм по Дюркгейму является двигателем социально- культурного развития, так как человек проживает в рамках одной страны, государства, нации.

М. Вебер рассматривал патриотизм следующим образом: историческая функция патриотизма имеет место быть, однако она отходит на второй план после социальной целерациональности, под влиянием общественной рационализации.

Самым главным образом определение патриотизма можно трактовать как любовь к отечеству. Это прежде всего социальное чувство, обусловленное гордостью, привязанностью к своей Родине [4].

Патриотические ценности являются базовыми ценностями, выполняющими фундаментальную функцию в формировании личности. Они входят в совокупности следующих ценностей: общечеловеческих, проявление которых выражается в нравственной составляющей, таких как мир, свобода, честность, любовь, и т.п.; социальных, направленных на формирование единства и коллективизма нации, народности; индивидуальных к которым можно отнести все морально-нравственные ценности [6].

Н.В. Дулина выделяет следующие компоненты в системе патриотических ценностей.

Первый компонент – это ценности, формирующие социальный порядок в обществе. Они проявляются в защите, самопожертвовании во имя страны, готовности служить стране, знании национальной символики, такой как герб, флаг, национальный гимн.

Второй компонент – это ценности, образующие духовную составляющую патриотизма. К ним автор относит уважение к родному языку, умение грамотно говорить и писать на языке своей страны, гордость за достижения в науке, культуре.

Третий компонент – это ценности, которые создают проявление положительной социальной активности. Они помогают созданию солидарности и сплоченности в обществе [5]. Исходя из данного подхода, где чувственная и эмоциональная составляющая патриотизма и патриотических ценностей выходит на первый план, возникают вопросы: – как сформированы патриотические ценности у молодежи? В мире инновационных технологий имеет ли место быть такому чувству, как любовь к Родине? В условиях глобализации, в обществе, которому присуще постоянное движение и масса событий, серьезно влияющих на нашу повседневную жизнь, происходит постоянная переоценка ценностей. Молодежь принято считать самой социально-активной группой населения, неудивительно, почему именно этой социальной группе уделяется столько внимания при исследовании патриотических ценностей.

Для таджикского общества патриотические ценности всегда имели большое значение. На законодательном уровне было принято Постановление Правительства Республики Таджикистан от 31 октября 2005 г., № 421 "О Государственной программе "Патриотическое воспитание молодёжи Таджикистана на 2006-2010 годы" 7 основными целями которой были: [1].

Нравственно-физическое развитие молодежи, развитие у них чувства патриотизма и любви к Родине для защиты безопасности, укрепления независимости и благополучия Родины;

Способствование и расширение чувства самосознания, верности Родине, национальной гордости и чести и создание условий для укрепления базы правового, политического и культурного просвещения молодежи.

Стоит отметить, что в последние годы политика государства во многих аспектах направлена на воспитание молодежи именно в патриотическом ключе. На то есть, вероятно, две главные причины, это, во-первых, как было упомянуто ранее, важность молодежи в обществе как социальной группы, а во-

вторых, пассивно развитые нравственно-патриотические ценности подрастающего поколения.

Еще одной немаловажной составляющей в структуре нравственных ценностей является национальная идентичность. Чувство принадлежности к какой-либо группе, коллективу, общности – это ключевые аспекты в формировании самоопределения, самопознания индивида. Идентичность является призмой, сквозь которую человек смотрит на те или иные происходящие вокруг него события.

Национальная идентичность, как и любая другая проявляется в соотнесении человека с теми или иными социальными группами, однако отличительной ее чертой будет то, что фактором, объединяющим группы служат исторические события, национальные особенности, географическое положение и культура в целом [8]. Национальную идентичность стоит рассматривать, в первую очередь как социокультурный феномен, в основе которого лежат отношения «Я-другой», «Мы- другие». Как утверждает З.И. Иванова «в процесс идентификации включается всякий феномен национального. В результате социализации возникает чувство патриотизма, привязанности, любви к Родине» [9].

Национальная идентичность таджикского общества формировалась и формируется на фоне множества важных исторических событий. Во-первых, это принятие независимости и выход из советского союза, что во многом оказало влияние на самоопределение жителей Таджикистана. Исконные этнические и культурные ценности таджикского народа в период существования СССР заметно уходили на второй план, за коммунистической идеологией. В конце семидесятых годов прошлого столетия таджикскому языку грозило вымирание, связано это было с тем, что в советский период фактически государственным языком был русский, а таджикский потерял почти всю свою ценность. Все это побудило патриотический настрой части таджикской интеллигенции говорить о принятии закона о языке. После приобретения независимости начался процесс реанимации таджикского языка. Точкой отсчета нового этапа развития языка многие ученые считают день принятия закона Республики Таджикистан "О языке" 22 июля 1989 года [10].

Важное место в изучении патриотических ценностей имеет исследование динамики и сущности национальной идентичности молодежи Таджикистана. Нацеленность именно на студентов, возможно, отобразит сформированность патриотических ценностей молодежи наиболее лучшим образом, так как, ВУЗ также является социальным институтом обеспечивающее воспитание, в том числе и патриотическое.

Одним из ключевых вопросов исследования стал вопрос о том, относят ли себя студенты к числу патриотов. Результаты показали, что большая часть либо считает себя патриотами своей Родины (54,5%), либо указывает, что их патриотизм находится на стадии формирования (27,3%), что в сумме составляет около 80% от общей суммы опрошенных. Не считает себя патриотами лишь 22 человека (18,2%). Следовательно, можно утверждать, что студенты в большей степени патриоты и им не чуждо такое чувство как патриотизм. Еще одним немаловажным аспектом в исследовании патриотических ценностей студентов является процесс их формирования. Объектом воспитания патриотических и в целом, любых ценностей служат различные социальные институты. В анкете был представлен следующий вопрос: «Что по вашему мнению наиболее повлияло на формирование ваших патриотических ценностей?», где респондентам необходимо было выбрать не более трех вариантов ответа из представленных, либо написать свое мнение. Среди ответов лидирующим оказалось мнение, что именно семья оказала наибольшее влияние на формирование патриотических ценностей (57,9%). Школа оказалась на втором месте по популярности среди ответов респондентов (34,7%); 36 респондентов выбирают ответа «Друзья и знакомые» (29,8%); 32 респондента выбирают «ВУЗ» (26,4%); 29 считают, формированию патриотических ценностей не поспособствовало ничего из перечисленного. Анализируя данные результаты можно прийти к заключению, что основным воспитателем патриотических ценностей студентов является семья. Вероятно, на данный момент семья самый сильный и эффективный компонент в формировании духовно-нравственных ценностей студентов. Школа, друзья, ВУЗ, несомненно, также оказывают свое влияние, но в гораздо меньшей степени. Данное явление может быть связано с особенностью культуры и системы ценностей таджикского народа, где семья-ключевое звено и все нравственные морали закладываются именно в ней. Вопрос о гордости за достижения страны также входит в число основных вопросов в изучении патриотических ценностей студентов. Вопрос представлялся следующим образом: «Какими достижениями страны вы гордитесь?», где респонденты вновь выбирали не более трех вариантов ответа, либо представляли свои варианты. Здесь студенты отметили, что больше всего они гордятся «Историей страны» (64,2%); «Культурным наследием» (60,8%); и «Природными богатствами страны» (58,3%). Опираясь на результаты последних двух вопросов, можно подытожить, что патриотические ценности в представлении студентов подразумевают под собой в первую очередь нравственную и духовную составляющую. Формирование патриотических ценностей молодежи во многом обусловлено влиянием таджикской культуры, традиций и менталитета, где семья выступает как главная ценность. Что

касается соотношения респондентами себя с представителем своей нации, то результаты показывают, что 57% полностью считают себя представителями своей нации. Для 19% опрошенных не имеет значение нация в целом, а среди причин, почему они тем или иным образом не считают себя представителем своей нации респонденты наиболее часто выбирают непонимание культуры и традиций (9,9%) и незнание языка (7,4%). Студентов, чья национальность чужда оказалось 4,1%. Анализируя представленные данные по двум вопросам, можно сделать вывод, что у большинства студентов национальная идентичность ярко выражена. Студенты соотносят себя с этнической группой и чувство принадлежности у молодежи присутствует. Нынешние студенты — это поколение начала двухтысячных годов, именно на этот период пришлось восстановление страны после гражданской войны. Как ранее было упомянуто, таджикское общество было вынуждено вновь обретать свою национальную и гражданскую идентичность. Подводя итог, следует сказать, что патриотические ценности таджикской молодежи все еще находятся в процессе формирования, в связи с тем, что данная категория пока проходит социализацию. Патриотические ценности и национальная идентичность у молодежи сформированы достаточно ярко и точно. Утверждать, что уровень патриотизма и национальной идентичности молодежи развит слабо скорее неправильно. Большая часть считает себя патриотами, и у студентов наблюдается чувство принадлежности к нации. Им присущи такие качества как любовь к Родине, культуре, истории.

Литература

1. Закон Республики Таджикистан от 15 июля 2004 года № 52 «О молодежи и государственной молодежной политике».
2. Закон Республики Таджикистан от 22 июля 1989 года № 150 «О языке».
3. Иванова, З.И. Нации и национальная идентичность /З.И. Иванова / Вестник МГСУ. // —2019. — №2. —С. 45-46.
4. Иванова, С.Ю. Социально-философский смысл патриотизма // Патриотизм как фактор развития российской государственности / С.Ю. Иванова / Российский экономический университет имени Г.В. Плеханова, Ассамблея народов России, Научно-исследовательский центр проблем национальной безопасности, Московский дом национальностей. — 2018. №2.— С. 80-96.
5. Инкижекова, М. С. Категории "национальная идентичность" и "патриотизм" в современном образовательном пространстве / М.С Инкижекова / Знание. Понимание. Умение. // 2017. — №4. — С. 24-25.
6. Королева, И. А. Краеведение на Смоленщине: работа по составлению родословны / И. А. Королева // Поливановские чтения. — 2018. — № 12. — С. 68- 76.

7. Коротин, В.О. Национальная идентичность в современном обществе в условиях глобализации /В.О. Коротин// Вестник ПАГС. —2017. — №2. — С. 47-48.
8. Криворученко, В.К. Патриотизм / В.К. Криворученко // Знание. Понимание. Умение. — 2018. — №3. — С. 15-16.
9. Ладыгина, О.В. Роль культуры в формировании гражданственности и патриотизма / О.В. Ладыгина // Российско-таджикский славянский университет РТСУ / 2019. —№2. — С. 24-23.
10. Омонов, Р.И. Состояние патриотического и интернационального воспитания молодёжи в период независимости Республики Таджикистан / Р.И. Омонов // Вестник Педагогического университета — 2017. — №1. С. 68-69.

УДК 159.9.01

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ ВОСТОКА И ЗАПАДА: АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ

Юнусова Н.М.

*Таджикский национальный университет
(г. Душанбе, Республика Таджикистан)*

Аннотация. Предметом научного анализа является краткий исторический обзор развития психологической науки и практики в Таджикистане. Дается краткая характеристика основных этапов развития психологической науки и практики в Таджикистане. Данные проведенного краткого историко-психологического исследования позволяют сделать выводы, актуальные для организации психологической науки в современном Таджикистане.

Ключевые слова: практический психолог, недостаток специалистов-психологов, прикладные психологические исследования, о важности, поддерживающей научной политики.

PHILOSOPHY OF EAST AND WEST EDUCATION: CURRENT PROBLEMS OF PSYCHOLOGY

Yunusova N.M.

*Tajik National University
(Dushanbe, Republic of Tajikistan)*

Annotation. The subject of scientific analysis is a brief historical review of the development of psychological science and practice in Tajikistan. A brief description of the main stages in the development of psychological science and practice in Tajikistan is given. The data of the brief historical and psychological research allow us to draw conclusions that are relevant for the organization of psychological science in modern Tajikistan.

Keywords: practical psychologist, lack of psychologists, applied psychological research, the importance of supportive scientific policy.

Современное общество отличается своеобразными активными изменениями и вызовами, которые выводят психолога в ряд наиболее востребованных специалистов.

Практические психологи востребованы в сферах психологических консультаций, обучения, экспертизы, профилактики, коррекции, реабилитации и др.

Прикладные психологические исследования способствуют выявлению проблемных точек и механизмов возникновения негативных социально-психологических явлений, построению прогнозов и рекомендаций по оптимизации психологической реальности.

Сложившаяся ситуация в психологической науке и практике Таджикистана, требует необходимости проведения исторического анализа в контексте основных этапов становления и тенденций ее развития и подготовки профессиональных специалистов - психологов в вузах. Такой подход обеспечит не только выделение ключевых, наиболее значимых моментов становления психологии в Таджикистане, но позволит показать эволюционные взаимосвязи и взаимопроникновения, а также будет способствовать пониманию процесса становления психологии в Таджикистане как результата деятельности не только отдельных ученых, но и научного сообщества страны, а также обеспечению профессиональных специалистов – психологов.

Исторический анализ способствует дальнейшему становлению научных психологических знаний на основе развития психологии в Таджикистане и её взаимодействия с основными научными школами России, Ирана, Казахстана, Киргизии и др.

Таджики имеют богатую историю, это народ с древней большой культурой. Им принадлежит богатое наследие как устного, так и письменного народного творчества. Первые зачатки психологических мыслей выражены в устном народном творчестве - в образах героев, богатырей и других персонажей; в письменных памятниках таджикского народа: «Авесто» (собрание священных книг религии заратуштры, составляющихся в течение тысячелетия, предположительно от IX до н.э. до III века н.э.), “Согдийские фрагменты” и других древнейших источниках, дошедших до нас.

Психологические воззрения освещаются также в трудах ученых-философов, медиков и выдающихся представителей классической литературы: Абу Абдулло Рудаки, Абдулкосима Фирдавси, Носира Хисрава, Омара Хайяма, Саади Шерози, Дж. Руми, Абдурахмона Джами, А. Бедила, З. Восифи, А. Дониша и др., что освещено в специальных монографиях современности.

Так, Абу Али Ибн Сино (ок.980-1038) написал: ”Гадият ар-раис Ли ар-амир”, (“Подарок старосты правителю”, “Мабхас фи-л-кувват ан-нафсаният” (“Трактат о душевных силах”), “Рисолаи ишк”, ” Трактат о любви”), “Рисолаи нафс” (“Трактат о душе”). Созданный Ибн Сино "Канон" представляет собой неоценимый вклад не только в медицинскую, но и психологическую науку.

Большое влияние на развитие психологических мыслей Ибн Сино оказали идеи Аристотеля, его трактат "О душе" и идеи Абу-наср-ал-Фароби . Ибн Сино считал, что головной мозг является центром душевной жизни, а Фароби, следуя учению Аристотеля, полагал, что центр душевной жизни - сердце. Ибн Сино уделял большое внимание не только вопросам общей психологии, но и возрастной. Возрастное развитие психической жизни детей он связывает с развитием тела и формированием потребностей.

Уже в XI веке специально создавались произведения психолого-педагогической направленности: Носири Хусрав «Рушной-нома», («Книга просветления»), «Саодат-нома» («Книга счастья»), Унсурул Маоли Кайковус - «Кобуснома», Фариддин Аттор - «Панднома» («Книга советов»), Имом Газоли – «Кимиёи саодат» (« Эликсир счастья») и др.

Особую роль в развитии психологической мысли таджикского народа сыграл выдающийся просветитель X IX века Ахмади Дониш.

Серьёзный вклад в развитие психологической мысли таджикского народа внес один из первых педагогов новой социалистической школы , основоположник советской таджикской литературы – Садриддин Айни.

После победы Великой Октябрьской социалистической революции во всех союзных республиках, в том числе и в Таджикистане, начала развиваться советская психологическая наука. Этому способствовало и то, что в 1931 году была организована таджикская Высшая Агро-педагогическая Академия.

С открытием в 1932 году педагогического института, научная психология стала одним из основных предметов педвузов.

В 1935 г. при Сталинабадском педагогическом институте был организован педагогический факультет. Подготовка специалистов на этом факультете открыла ещё большие возможности дальнейшему развитию психологической науки.

В годы Великой Отечественной войны и в послевоенный период в республике работали известные психологи: Н.А. Бикчинтай, М.Г. Ярошевский, Л.Г. Венгер. Ожилилась научно-исследовательская работа на кафедрах психологии Душанбинского государственного педагогического института им. Т.Г. Шевченко, Ленинабадского педагогического института им. С.М. Кирова, Таджикского государственного университета им. В.И. Ленина, в Научно-исследовательском институте педагогических наук, а также в психологической лаборатории программированного обучения при Таджикском государственном университете им. В.И. Ленина.

Большая заслуга в изучении истории психологической науки в Таджикистане принадлежит профессору М.Г. Ярошевскому. По его инициативе в 1963 году при Таджикском государственном университете им. В.И. Ленина

была открыта лаборатория программированного обучения. Под его руководством в 1964 году в г. Душанбе проводился Всесоюзный симпозиум по проблеме активизации обучения, где обсуждались актуальные вопросы теории и практики. В работе этого симпозиума принимали участие ведущие психологии СССР: А.Н. Леонтьев, Ю.А. Самарин, П.Я. Гальперин, Д.Б. Эльконин, В.В. Давыдов, Н.Ф. Талызина и др.

В развитии психологической науки и подготовке научных кадров в Таджикистане большую роль сыграли психологи г. Москвы: Д.Б. Эльконин, В.В. Давыдов, П.А. Рудик, П.М. Якобсон, С.Ф. Жуйков, Н.Ф. Талызина и др.

Психологические исследования, которыми занимались и занимаются психологи Таджикистана, охватывают актуальные проблемы общей, детской, возрастной, педагогической, социальной, специальной, спортивной практической психологии. К ним относятся: «Психологические основы формирования личности» (Д.И. Фельдштейн, Ш. Додобаева, А. Тошматов и др.), «Психология усвоения учащимися языка» (В.Х. Салибаев, Н.С. Сафаров, С. Н. Алиев, Франк Н.Д. Мансурова А.Р.), «Психология спорта» (Н.Н. Турсунов), «Программированное обучение» (Р.З. Атаханов, Я. А.Файзов, Н.Ф. Негматов), «Психологические аспекты воспитания» (М. Зуфарова, М. Ахмедов, В.И. Макарова, Р.И. Деревянко), «Психологические особенности мыслительной деятельности детей дошкольного и школьного возраста» (Э.Ф. Николаева, Т.И. Недоспасова, Н. Амонов), «Особенности общения детей дошкольного возраста» (В.В. Ветрова, М. Кошонова), «Основы формирования личности подростков-правонарушителей» (Д.И. Фельдштейн, С.Косимова), «История психологии Таджикистана» (Г.Е.Устоев). «Влияние мотивационного фактора на успешность обучения аудированию в 4-7 кл. таджикской школы» Мансурова А.Р., «Профилактика и коррекция состояний тревожности у современных подростков» (Мамадалиева Г.) «Развитие эмпатических способностей студентов педагогических специальностей средствами национальной литературы» (Зайтметов Х.).

В 1982 г. при Таджикском государственном университете (ТГУ) им. В.И. Ленина была организована кафедра психологии, руководил которой доктор психологических наук, профессора Атаханов Р.З. В 1994 г. по инициативе профессора Атаханова Р.З. в структуре исторического факультета ТГУ было организовано отделение «Психология», которое на современном этапе развития является центром подготовки психологических кадров.

Практическая психология в последние годы стала выделяться в отдельную отрасль, и в качестве своего специфического предмета она рассматривает принципы, методы и формы психологической помощи, психологической поддержки, психологического содействия, психологического сопровождения и

формирования человека. В связи с этим одной из основных задач практической психологии, по мнению Г.С. Абрамовой, выступает задача обоснования психологического воздействия на человека в целях развития его природных возможностей. В связи с этим в практической психологии выделяют три уровня решения предстоящих задач:

Во-первых, это научно-исследовательские задачи, представляющие собой изучение закономерностей развития и формирования личности для разработки методологических основ деятельности практического психолога: конструирование способов, методов и средств профессионального применения психологических знаний в условиях различных социальных систем.[1].

Во-вторых, решение прикладных задач, связанных с разработкой специальных обучающих программ, учебных пособий, методических материалов по практической психологии для подготовки специалистов; обоснование деятельности служб практической психологии, создание проектов, нормативных документов профессиональной деятельности; выработка общих принципов сопровождения развития личности, а также функционирования коллективов, учебных групп и других объединений людей.

В-третьих, практические задачи, как правило, определяются конкретными проблемами непосредственно по месту работы психолога-практика, т. е. в форме оказания психологической помощи конкретным людям. При этом в зависимости от индивидуальных особенностей клиента и степени сложности его проблемы психологическая помощь может носить разный по продолжительности и глубине характер, осуществляться по итогам диагностики в форме психологического консультирования или психотерапии. Но в любом случае психологическая помощь распространяется преимущественно на того, кто за ней обратился [2].

Заслуживает внимания Проект «Исследование динамики и распространенности самоубийств среди детей и молодежи в возрасте 12-24 лет в Согдийской области Таджикистана» [3] - осуществлен совместно с Ходжентским госуниверситетом и Колумбийским университетом США. (2012г.). Исследование является одним из довольно масштабных по Центральной Азии, т.к. охватил 16 районов Согдийской области Таджикистана. В декабре 2016г. Правительство Таджикистана утвердило Национальную программу *Социального развития молодежи*, в которой особое внимание уделяется улучшению доступа подростков к услугам психического здоровья.

В настоящее время в стране недостаточно специалистов-психологов. Большинство лиц, работающих психологами в школах, не имеют образования в области психологии. В школах отсутствуют четкие и подробные инструкции и протоколы, регламентирующие действия в случаях выявления эмоциональных

и поведенческих проблем или суицидального поведения у учащихся или действия в случае суицида или других травмирующих психику ситуаций (таких как катастрофа или внезапная смерть).

Обучение по специальности психиатрия стало менее привлекательным для студентов медицинского университета в Таджикистане. Однако в последние годы отмечается относительно большой интерес в выборе профессии психолога, что связано с большой работой направленной на информирование населения а также с указом мэра города Душанбе (январь 2019г.) о выделении штатной единицы психолога и направлении квалифицированных кадров-выпускников факультетов психологии, магистрантов для работы в общеобразовательные учреждения г. Душанбе. Также по указу министра образования и науки РТ с 2019 во все общеобразовательные учреждения страны направлены профессиональные кадры - специалисты - психологи. В то же время предстоит большая работа по организации психологической службы в школах страны и повышении уровня осведомленности населения и спроса на услуги психического здоровья.

В число высших учебных заведений, специализирующихся на психологии и психическом здоровье, входят: факультет психологии и инклюзивного образования Таджикского государственного педагогического университета им. Садриддина Айни (ТГПУ), общеуниверситетская кафедра психологии ТГПУ, кафедра психологии при факультете философии Таджикского национального университета, факультет педагогики и психологии Ходжентского государственного университета им. Б.Гафурова (ХГУ), факультет педагогики и психологии Кулябского государственного университета им. А. Рудаки, факультет педагогики и психологии Бохтарского государственного университета им. Н. Хусрава, факультет педагогики и психологии Хорогского государственного университета им. М. Назаршоева, кафедра психиатрии Таджикского государственного медицинского университета им. Абуали ибни Сино.

В настоящее время в стране недостаточно специалистов-психологов. Большинство лиц, работающих психологами в школах, не имеют образования в области психологии. В школах отсутствуют четкие и подробные инструкции и протоколы, регламентирующие действия в случаях выявления эмоциональных и поведенческих проблем или суицидального поведения у учащихся или действия в случае суицида или других травмирующих психику ситуаций (таких как катастрофа или внезапная смерть).

Обучение по специальности психиатрия стало менее привлекательным для студентов медицинского университета в Таджикистане. Однако в последние годы отмечается относительно большой интерес в выборе профессии

психолога, что связано с большой работой направленной на информирование населения а также с указом мэра города Душанбе (январь 2019г.) о выделении штатной единицы психолога и направлении квалифицированных кадров-выпускников факультетов психологии, магистрантов для работы в общеобразовательные учреждения г. Душанбе. Также по указу министра образования и науки РТ с 2019 во все общеобразовательные учреждения страны направлены профессиональные кадры - специалисты - психологи. В то же время предстоит большая работа по организации психологической службы в школах страны и повышении уровня осведомленности населения и спроса на услуги психического здоровья.

- Психосоциальная помощь людям с ограниченными возможностями здоровья в РТ, которая целенаправленно, на государственном уровне организована «Национальным *центром Таджикистана по минным вопросам*» (ТЦМВ или ТМАС (англ.), (созданный в июне 2003 при содействии Программы развития ООН) является исполнительным агентством правительственной комиссии по исполнению международного гуманитарного права.

- Впервые в Таджикистане проведена Международная конференция (Иран, Афганистан), а затем Летняя школа по реабилитации людей с ограниченными возможностями здоровья (ОВ). В своей работе ТМАС отмечает, что в стране нет квалифицированных психологов в больницах и клиниках, которые могли бы помочь пострадавшим от мин, или другим инвалидам. Образовательная система доступна для детей пострадавших от мин, но учителя не отвечают требованиям для обучения детей с травмами. Таджикистан признает необходимость развития программ психологической помощи.

Программы по оказанию психологической помощи населению, как правило, оказываются на уровне Общественных объединений - НПО «Кишти», «Здоровье», Национальная коалиция родительских организаций детей с ограниченными возможностями, которая объединяет 36 организаций, работающих с детьми с ограниченными возможностями здоровья (ОВ).

Новым направлением работы в Таджикистане является внедрение инклюзивного образования, которое делает первые шаги на пути совместного обучения детей с ОВ в образовательные учреждения страны, получения цензового образования.

В то же время активно развивается практическая психология в военных структурах Республики Таджикистан: Министерство внутренних дел РТ имеет штат психологов, работающих при Центральной военно-врачебной комиссии МВД (ЦВВК МВД-(5 психологов), Министерство Обороны РТ (18 психологов), Погранвойска Комитета безопасности РТ (24 психолога), с которыми активно

сотрудничают кафедры психологии и педагогики Таджикского национального университета.

В настоящее время делаются определенные шаги по обеспечению детских дошкольных учреждений и школ г. Душанбе специалистами-психологами, однако, как показывает практика, большая часть психологов не имеют профессионального образования.

Благодаря разъяснениям в средствах массовой информации представление о деятельности специалистов-психологов в последнее время значительно повысилось. Это проявляется в увеличении количества обращений к практическим психологам и грамотности психологических запросов в связи с возникшими сложностями в социальной, культурной и религиозной жизни основной массы населения. В то же время республика испытывает острую нехватку специалистов – психологов.

Особую значимость в сложившихся обстоятельствах представляет качество подготовки специалистов, которое имеет свои профессиональные особенности, в настоящее время в стране недостаточно специалистов-психологов. Большинство лиц, работающих психологами в школах, не имеют специального профессионального образования. По указанию мэра г. Душанбе, школы г. Душанбе экстренно обеспечиваются в основном психологами из числа окончивших факультеты педагогики и психологии или бакалавров магистров, не имеющих опыта работы в школах. Одновременно в должности психолога работают и учителя, имеющие опыт работы в школе, но не имеющие профессиональной подготовки. Таким образом, и молодые психологи, и учителя, работающие в должности психолога, нуждаются в специальной подготовке. В то же время, отсутствуют основополагающие документы, учебно-методические пособия, учебные модули, стимульный материал, современные диагностические методики на государственном языке. Не организована психологическая служба в системе образования РТ.

Особенностями профессиональной подготовки специалистов в высшей школе, естественно, является их предстоящая практическая деятельность. В связи с этим психолог в силу особенностей своей профессии всегда находится в определенных отношениях с людьми, которые могут быть как коллегами, так и пользователями, клиентами и заказчиками. Обращение за психологической помощью продиктовано не только индивидуальными особенностями жизни конкретного человека, но и их информированностью о возможностях получения такой помощи.

Таким образом, анализ научных исследований ученых Таджикистана дает возможность сделать вывод, что они имеют различную тематику и носят разноплановый характер, что свидетельствует о том, что в Таджикистане еще

не сложилась определенная научная школа. Переход к новой системе образования, подготовка магистров и докторантов, организация ВАК РТ даст возможность подготовки национальных кадров на местах и качественной подготовки научных кадров

Литература

1. О.А. История психологии как источник психологического знания// Психологическое знание: виды, источники, пути построения / Отв. ред.: А.Л. Журавлев, А.В. Юревич. М.: Институт психологии РАН, 2021. С. 307-320.
2. Банков И.В., Гриншпун И.Б., Пряжников Н.С. Введение в профессию «психолог». М.; Воронеж, 2003.с. 151.
3. «Исследование распространенности и динамики самоубийств среди детей и подростков (12-24 лет) по Согдийской области Таджикистана.

СОДЕРЖАНИЕ

БАЪЗЕ ХУСУСИЯТҲОИ ФАРҚКУНАНДАИ МАДАНИЯТИ ШАРҚУ ҒАРБ (ДАР МИСОЛИ ФАРҲАНГИ ЗАБОНИ ТОЧИКОН)	
Атоева М.М., Султонзода М.О.	3
«ВОСТОК» И «ЗАПАД» В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: КУЛЬТУРО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ	
Ботурова Д.Р.	6
К ВОПРОСУ О ВЕДИЙСКОМ И ЗОРОАСТРИЙСКОМ: ЭТИКА – ОСНОВА ДИАЛОГА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)	
Бердиев Ш.П.	11
БОБОҶОН ҒАФУРОВ–ОЛИМИ ЗАБАРДАСТИ САТҲИ ЧАҲОНӢ, АРБОБИ БАРЧАСТАИ ДАВЛАТӢ ВА ДИПЛОМАТИ МАРДУМӢ	
Ғаффорӣ Н.У.	25
ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ	
Диноршоева З.М., Диноршоев А.М.	32
КОНСЕПСИЯ И НАЗАРИЯ ОЗОДӢ: ТАЪСИРИ ТАЪЛИМОТИ АРИСТОТЕЛИЗМ БА МАШШОИЁНИ ШАРҚӢ	
Зикирзода Ҳ.	47
ТАЪСИРИ ТАЪЛИМОТИ ЮНОНИЁНИ ҚАДИМ ДАР ТАШАККУЛӢИ АҚЛГАРОИИ МАШШОИЯИ ШАРҚӢ	
Зикирзода Ҳ., Шамолов А.А.	61
САҲМИ АКАДЕМИК МУСО ДИНОРШОЕВ ДАР ТАҲҚИҚИ ФАЛСАФАИ ИБНИ СИНО	
Лутфишоев А.М.	69
ПРОБЛЕМЫ МИГРАЦИИ В СТРУКТУРЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ: КОНЦЕПЦИЯ М. УОЛЦЕРА КАК ОСНОВА ДИАЛОГА ЗАПАДА И ВОСТОКА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ	
Махмадбекзода М.Ш.	76
АҲКОРИ ИЛМӢ-ФАЛСАФИИ А. БЕРУНӢ ҲАМЧУН САРЧАШМАИ БОӢТИМОДИ ГУФТУГӢИ ТАМАДДУНҲО	
Махмадизода Н.Д., Мирон Ф.С.	83
ПОЧИТАНИЕ КУЛЬТА ПРЕДКОВ СРЕДИ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОГО ПАМИРА	
Ниёзбеков Д.Т.	92
АВИЦЕННА И ЗАПАДНЫЙ РЕНЕССАНС	
Рахимов М.	102
ФИЛОСОФСКИЕ ОТВЕТЫ НА ВОПРОС О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ: ЧТО МОГУТ НАМ ДАТЬ ЗАПАДНАЯ И ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ?	
Рахмет-Заде С.Х.	116
ПОЛИТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА: ДИАЛОГ ЗАПАДА И ВОСТОКА	
Хаким-зода С.К.	120
НАЗАРИ ИҶМОЛИЕ БА РӢЗГОР ВА ОСОРИ МИРДОМОД	
Хучаназаров Ч.	127
АНАТОМИЯ ФИЛОСОФСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ ВОСТОКА И ЗАПАДА: СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ	
Шамолов А.А.	131

КУБРАВИЙА – МОДЕЛЬ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ И РЕФЛЕКСИЯ: ТРАНСПЕРСОНАЛЬНАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ. ВЛИЯНИЕ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ НА ЗАПАДНУЮ ПСИХОЛОГИЮ	
Шамолов А.А.	147
ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСТОКА И ЗАПАДА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ	
Султонзода М.О.	168
НАҚШИ НИЗОМУЛМУЛКИ ТЎСЇ ДАР МУКОЛАМАИ ФАЛСАФАИ ШАРҚ ВА ҒАРБ	
Ширинзода А.	172
ПАТРИОТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ МОЛОДЕЖИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	
Шоисматуллоева З.Ш., Одинамамадова Н.Е.	177
ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ ВОСТОКА И ЗАПАДА: АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ	
Юнусова Н.М.	183

Подписано в печать 14.11.2023
Заказ № 197. Тираж 100 экз.
Отпечатано в типографии филиала Московского государственного
университета имени М.В. Ломоносова в городе Душанбе
734003, город Душанбе, ул. Бохтар, 35/1